9

de MAINE DE BIRAN a SARTRE

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

FREDERICK COPLESTON

SÍNTENSIS DEL VOLUMEN:

En el presente volumen, a diferencia de los inmediatamente anteriores, dedicados a la filosofía alemana e inglesa, el autor no se ha limitado a estudiar el pensamiento filosófico en Francia durante el siglo XIX, sino que extiende su exposición a gran parte del siglo XX. Abarca, pues, desde las corrientes de pensamiento inmediatamente posterior a la Revolución —el tradicionalismo, los ideólogos y el eclecticismo— hasta Bergson y Sartre, a los que dedica extensos capítulos. En la última parte analiza el personalismo de Mounier, la fenomenología de Merleau-Ponty y expone esquemáticamente el estructuralismo de Lévy-Strauss. Se presta mayor atención que en otras historias de la filosofía contemporánea a la corriente espiritualista que se origina en Maine de Biran y a la filosofía científica francesa de este período.

Una lúcida caracterización de la filosofía francesa ayuda al lector a valorar las obras de escritores que, según advierte el autor en el prólogo, pueden ser filósofos profesionales o literatos cuyas obras tienen significación filosófica.

Ariel Filosofía

Lectulandia

Frederick Copleston

De Maine de Biran a Sartre

Historia de la filosofía: 9

ePub r1.3
eudaimov 19.01.15

THE HISTORY OF PHILOSOPHY Vol. IX: Maine de Biran to Sartre
Copleston Frederick, 1975
Traducción: José Manuel García de la Mora
Retoque de cubierta: eudaimov

Editor digital: eudaimov
ePub base r1.2

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
ARIEL FILOSOFÍA
FREDERICK COPLESTON, S. I.
Profesor Emérito de Filosofía de la Universidad de Londres
HISTORIA DE LA FILOSOFIA
Vol. IX
DE MAINE DE BIRAN A SARTRE
EDITORIAL ARIEL, S. A.
BARCELONA
Título original:
A HISTORY OF PHILOSOPHY Vol. IX: Maine de Biran to Sartre Search Press, Londres, 1975
Traducción de José Manuel García de la Mora
Edición castellana dirigida por Manuel Sacristán
1. ª y 2. ª Edición en Colección Convivium: 1980 y 1982
1. ª edición en Colección Ariel Filosofía: octubre 1984
2. ª edición: abril 1989
3. ª edición: abril 1996
4. ª edición: febrero 2000

ISBN: 84-344-8700-4 (obra completa) 84-344-8729-2 (volumen 9)
Depósito legal: B. 6.236 - 2000
Impreso en España

SINTENSIS DE LA OBRA:

Edición castellana dirigida por Manuel Sacristán

Esta obra va dirigida a los que inician sus estudios de Filosofía y a aquellos que, procedentes de otros campos, aspiran a conocer la evolución del pensamiento filosófico. La claridad de su estilo y el esfuerzo realizado para facilitar la comprensión de los sistemas y de su conexión no conducen al autor a una simplificación deformadora, defecto del que adolecen a menudo las obras introductorias. Escrita con gran rigor y objetividad, la Historia de la filosofía, de Frederick Copleston, se atiene a los resultados de la moderna crítica especializada. Tiene en cuenta la necesidad de considerar todo sistema filosófico en sus circunstancias y condicionamientos históricos, porque sólo a base del conocimiento de este punto de partida histórico es posible comprender la razón de ser del pensamiento de un filósofo determinado; pero se precisa también una cierta «simpatía» con el pensador estudiado. Para Copleston, debemos ponernos en la situación de cada filósofo y repensar con él sus pensamientos. De este modo podremos introducirnos en el sistema, verlo por dentro y percibir todos sus matices y características.

Con la capacidad analítica y crítica propias de la tradición británica, Copleston nos ofrece una *Historia de la filosofía* que contrasta con las de autores continentales, tanto por su método, como por la atención especial que presta a las corrientes del pensamiento anglosajón, las cuales han ejercido una influencia decisiva en la problemática de la filosofía actual.

PREFACIO.

Con los volúmenes VII y VIII de esta obra pretendí en principio dar cuenta de la filosofía del siglo XIX en Alemania y en la Gran Bretaña respectivamente. El VII sí responde a este plan, pues acaba ocupándose de Nietzsche, que murió en 1900 y cuya actividad literaria pertenece por entero a aquel siglo. En cambio, el volumen VIII contiene tratamientos de G. E. Moore, de Bertrand Russell y del filósofo norteamericano John Dewey; los tres nacieron en el siglo XIX, y Dewey y Russell habían publicado ya antes de que empezara el XX, pero yendo éste muy avanzado todavía seguían los tres en activo. Russell vivía aún al publicarse el referido volumen, del que tuvo a bien hacer un comentario apreciativo en carta al autor. El presente volumen IX extrema esta tendencia a salirse de la limitación al pensamiento del siglo XIX. Originariamente pensé exponer en sus páginas la filosofía francesa producida desde la Revolución hasta la muerte de Henri Bergson. Pero, de hecho, incluye además un tratamiento bastante extenso de Jean-Paul Sartre, una exposición más breve de algunas de las ideas de Merleau-Ponty y unas cuantas anotaciones sobre el estructuralismo de Lévi-Strauss.

Este haber ampliado las explicaciones sobre la filosofía francesa posterior a la Revolución pasando a ocuparme de pensadores cuya actividad literaria se desarrolla ya en el siglo XX y algunos de los cuales todavía viven significa ni más ni menos que he sido incapaz de cumplir mi plan originario, que era tratar también en el presente volumen el pensamiento del siglo XIX en Italia, España y Rusia. He hecho referencia a algún que otro pensador belga, por ejemplo a Joseph Maréchal; pero, por lo demás, he centrado mi interés en Francia. Sería más exacto decir que me he ocupado de filósofos franceses que no de la filosofía en Francia. Así, Nikolai Berdiaef se avecindó en París en 1924 y ejerció una vigorosa actividad de escritor en suelo francés, pero considero impropio adjudicárselo a Francia, pues pertenece a la tradición religiosa del pensamiento ruso. Claro que quizás haya más razón para anexionar a Berdiaef a la filosofía francesa que la que habría para contar a Karl Marx entre los filósofos británicos por el hecho de que vivió sus últimos años en Londres y trabajó en el British Museum. Pero los escritores rusos que por el mismo tiempo vivían y escribían exiliados en Francia siguieron siendo pensadores rusos.

Dejando aparte a los extranjeros exiliados, Francia es de todos modos rica en escritores filosóficos, ya sean filósofos profesionales ya literatos cuyas obras puede decirse que tienen significación filosófica. Y a menos que el historiador se propusiera hacer una reseña completa, lo que equivaldría a poco más que una lista de nombres o requeriría varios tomos, le es imposible incluir a todos. Hay, desde luego, filósofos que evidentemente han de ser tenidos en cuenta en cualquier exposición de la filosofía francesa posterior a la Revolución. Por ejemplo, Maine de Biran, Auguste Comte y Henri Bergson. Es también obvio que al tratar de una determinada corriente del pensamiento hemos de referirnos por fuerza a sus principales representantes. Sea

cual fuere la estima que se haga de los méritos de Victor Cousin como pensador, resultaría absurdo escribir sobre el eclecticismo en Francia sin decir algo acerca de su máximo exponente, en especial si se considera la posición que ocupó durante un tiempo en la vida académica de su país. Parecidamente, una exposición del neocriticismo implica el ocuparse algo del pensamiento de Renouvier. Pero aunque hay un número considerable de filósofos a los que puede con razón esperarse que el historiador de la filosofía los incluya aquí, ya por su interés intrínseco y su fama, contemporánea o póstuma, ya por ser representantes de una determinada corriente de pensamiento, hay muchísimos otros entre los que se ha de hacer una selección. Y toda selección está expuesta, por muy diversos conceptos, a las críticas, Así, al hojear este volumen, algunos lectores acaso se inclinen a pensar que se ha otorgado a metafísicos e idealistas de los que se andan por las nubes un espacio que se habría dedicado más provechosamente a la filosofía de la educación o a la estética, o a un tratamiento más extenso de la filosofía social. Y si se ha de dar realce a un pensador religioso como Teilhard de Chardin, ¿por qué no se menciona aquí a Simone Weil, escritora de muy diferente tono, ciertamente, pero que ha tenido tantos lectores? Asimismo, ya que en el volumen se da cabida al tratamiento no sólo de pensadores políticos franceses decimonónicos sino también de la versión del marxismo por Sartre, ¿cómo no se dice nada, por ejemplo, sobre Bertrand de Jouvenel y Raymond Aron?

En los casos de algunos filósofos tal vez merezca la pena advertir que su reputación e influencia en su propio país puede muy bien justificar su inclusión, a pesar de que en países de diferente tradición filosófica sean poco conocidos o leídos. El lector desea presumiblemente que se le diga algo de pensadores que han gozado de cierta notoriedad en Francia, aunque en Inglaterra casi se les desconozca. Precisamente el que sus nombres resulten poco conocidos en Inglaterra podría aducirse como excelente razón para incluirlos. El pensamiento de Louis Lavelle, por ejemplo, le habría dejado sin duda perplejo a G. E. Moore, y difícilmente le habría parecido meritorio a J. L. Austin. Pero no hay mayor razón para omitir a Lavelle al estudiar la filosofía francesa más reciente que la que vendría a ser, para excluir el nombre de Austin de una exposición del pensamiento filosófico actual en la Gran Bretaña, la escasa simpatía que es probable que muchos filósofos franceses sentirían respecto a la preocupación de J. L. Austin por el lenguaje ordinario.

Al mismo tiempo he de reconocer que hay vacíos o ausencias en el presente volumen. Ello se debe en parte, naturalmente, a consideraciones de espacio. Pero la honradez me exige añadir que también se debe a las circunstancias en que ha sido escrito este volumen. Si uno es director de un Colegio de la Universidad de Londres, el tiempo de que dispone para leer e investigar es inevitablemente muy limitado, y para escribir ha de emplear los ratos libres sueltos. De ahí que haya tendido, sin duda, a escribir sobre filósofos de los que ya tenía buen conocimiento, y que haya omitido a pensadores que muy bien pudieran haberse incluido. Esto cabía considerarlo como una razón muy seria para posponer la terminación de la obra. Pero, según he indicado

ya, es mi deseo emplear el tiempo que el retiro ponga a mi disposición en redactar otro volumen bastante diferente de éste.

Aun después de haber decidido, para bien o para mal, sobre qué filósofos se propone uno escribir, no dejan de presentarse problemas de clasificación o etiquetado. Por ejemplo, a Jules Lachelier le trato aquí dentro del capítulo que versa sobre lo que suele describirse como el movimiento espiritualista. Aunque hay precedentes para hacerlo así, sin embargo, la obra más conocida entre las de Lachelier es un tratado acerca de los fundamentos de la inducción, por lo que podría parecer más apropiado examinar sus ideas bajo el epígrafe de filosofía de la ciencia. Sino que también es verdad que las desarrolla de tal modo que el conjunto de su filosofía da pie para que se le clasifique como idealista. A su vez, mientras que en el texto se ha considerado a Meyerson como a un filósofo de la ciencia, su teoría de la identidad podría ser tratada igualmente como una filosofía especulativa de tipo idealista.

Hablar de problemas de clasificación quizá parezca expresar un erróneo deseo de meter a todos los filósofos en un casillero perfectamente cuadriculado y etiquetado, o una incapacidad para apreciar las complejidades de la vida y del pensamiento humano. O tal vez se interprete como si uno fuese víctima del mágico influjo del lenguaje y se imaginara poseer dominio conceptual sobre aquello a lo que pone un nombre. Pero la cuestión no es, ni mucho menos, tan sencilla. Pues la indecisión respecto a colgar etiquetas o calificativos puede indicar no tanto una pasión por los encasillamientos rígidos y exactistas cuanto una auténtica dificultad en el decidir qué aspecto o aspectos del pensamiento de un hombre se han de considerar como los más significativos. Y aquí surge de nuevo espontánea la pregunta: ¿significativos o importantes desde qué punto de vista? Examinemos el caso de Berkeley en la filosofía inglesa: El historiador que quiera exponer el desenvolvimiento del empirismo inglés clásico recalcará probablemente aquellos aspectos del pensamiento de Berkeley que hacen plausible verlo como un eslabón entre Locke y Hume. Este proceder ha sido bastante común. Pero si al historiador le interesan más los fines declarados por el propio Berkeley y lo que éste pensaba de la significación de su filosofía, insistirá sobre todo en los aspectos metafísicos del pensamiento berkeleyano y en su enfoque religioso. Semejantemente, si un historiador trata de patentizar un movimiento de ideas que lleva hasta la filosofía de Bergson, es probable que califique de «espiritualista» a un escritor como Lachelier, cuyo pensamiento, de por sí, podría ser clasificado con otra etiqueta. Asimismo, en el presente volumen la filosofía de Brunschvicg ha sido tratada bajo el título general de idealismo. Pero quien estimara que el idealismo no es merecedor de atención podría incluir a Brunschvicg entre los filósofos de la ciencia, pues ciertamente tuvo algo que decir en este campo.

Los problemas clasificatorios se evitarían desde luego tratando el desarrollo del pensamiento filosófico en términos de problemas y de temas, como lo hizo Windelband, más bien que tomando a los filósofos sucesivamente y tratando el

pensamiento de cada uno de ellos como un bloque. Tal procedimiento podría parecer especialmente apropiado en el caso de los filósofos franceses, cuyos intereses son con frecuencia amplísimos y cuyos escritos versan sobre muy variados tópicos. Pero aunque este procedimiento tiene mucho de recomendable, sería también desventajoso para aquel lector que, deseando dedicar ininterrumpidamente la atención a un filósofo determinado, no podría hallar ninguna visión de conjunto sobre el pensamiento del mismo. En todo caso, he preferido seguir en este volumen IX el mismo método que, para bien o para mal, seguí en los volúmenes precedentes. El proyectado volumen X y último me brindará espacio para otro enfoque distinto.

Arriba se ha hecho referencia a los brumosos metafísicos. Por descontado esta alusión no deberá entenderse como un juicio acerca de la filosofía francesa. Al autor de las presentes páginas no le impresiona en verdad tanto como parece impresionarles a algunos el común aserto de que el pensamiento francés se destaca por su estructura lógica y su claridad. Esto puede sostenerse del de Descartes, el más eminente de los filósofos franceses; y los escritores de la Ilustración fueron, indudablemente, claros. Pero algunos escritores franceses más recientes diríase que han hecho cuanto estaba de su parte por emular el oscuro lenguaje que tendemos a asociar con la filosofía alemana a partir de Kant. Y no es que sean incapaces de escribir claramente. Pues a menudo lo hacen. Pero en sus escritos filosóficos profesionales parece que prefieran expresar sus ideas en retorcida jerga. El de Sartre es un caso extremo. Y en cuanto a los metafísicos, hablar de *l'être* no es necesariamente más esclarecedor que tener siempre en los labios *das Sein*. Al mismo tiempo, sería del todo erróneo suponer que la filosofía francesa se ocupa predominantemente de oscuridades metafísicas. Rasgo suyo mucho más marcado es el de un interés por el hombre. El primer filósofo notable del que se tratará en este volumen, Maine de Biran, abordó la filosofía por medio de la psicología; y fue la reflexión sobre la vida interior del hombre lo que le condujo a la metafísica. El último filósofo del que nos ocuparemos con algún detenimiento, Jean-Paul Sartre, es un pensador que ha centrado sus reflexiones en el hombre como agente libre y cuyo compromiso personal en el campo sociopolítico es bien conocido.

Evidentemente los filósofos pueden interesarse por el hombre de diferentes modos. Algunos han fijado su atención en la actividad espontánea y en la libertad del hombre, como ocurre con Maine de Biran y con lo que comúnmente se describe como la corriente espiritualista dentro de la filosofía francesa, mientras que otros, tales como Le Senne, han insistido en el reconocimiento de los valores por el hombre y en su trascender lo empíricamente dado. Otros filósofos han meditado más bien sobre la vida del pensamiento y sobre la actividad reflexiva de la mente humana según se manifiesta en la historia. Brunschvicg destaca mucho entre ellos. Estos diversos enfoques han tendido a ampliarse hasta convertirse en interpretaciones generales de la realidad. Ravaisson, por ejemplo, empezó reflexionando sobre el hábito y fue a parar a una visión general del mundo, y Bergson reflexionó sobre las

experiencias humanas de la duración y de la actividad voluntaria y desarrolló toda una filosofía del universo orientada religiosamente. En el caso de aquellos que centraron su atención en la autocrítica de la mente y reflexionaron sobre su propia actividad en cuanto manifestada en diversas esferas, la visión general resultante ha tendido a ser de tipo idealista.

Otros pensadores han insistido preferentemente sobre el hombre en sociedad. Esta insistencia puede tomar la forma de investigación objetiva y desapasionada, como sucede, por ejemplo, en la sociología de Emile Durkheim o en la antropología estructuralista de Lévi-Strauss. La reflexión sobre el hombre en sociedad puede hacerse también con un espíritu de compromiso, con miras a promover la acción o el cambio más que con simple finalidad de comprensión. Así fue como se hizo, naturalmente, a seguida de la Revolución. En el primer capítulo de este volumen prestamos atención a un grupo de pensadores que se interesaron profundamente por la reconstrucción de la sociedad y creyeron que no se lograría sino mediante el mantenimiento de ciertas tradiciones amenazadas. En el capítulo cuarto pasamos breve revista a otro grupo de pensadores que estaban convencidos de que, si bien la Revolución había dado al traste con el antiguo régimen, los ideales revolucionarios tenían que realizarse aún en la construcción y el desarrollo positivos de la sociedad. A este respecto, Auguste Comte, el sumo pontífice del positivismo, se interesó a fondo por la organización de la sociedad, aunque con una fe bastante ingenua en el perfeccionamiento de la sociedad mediante el desarrollo del conocimiento científico. En un período posterior hallaremos parecidos ánimos, manifestados en el afán de transformar la sociedad ya sea mediante un revolucionarismo de inspiración marxista, como en Sartre, ya por el desarrollo de un socialismo más personalista, como en Emmanuel Mounier.

Ni que decir tiene que estas bien discernibles líneas de pensamiento no se excluyen todas ellas mutuamente. Se las puede hallar en diferentes grados de combinación. El pensamiento de Sartre es un ejemplo obvio. Por una parte este filósofo ha recalcado con gran énfasis los temas de la libertad humana y de la elección por el individuo de sus propios valores, así como el del modo de dar un significado a su propia vida. Por otra parte ha hecho hincapié en que cada uno debe comprometerse en la esfera sociopolítica y en que hay que transformar la sociedad. El esfuerzo por combinar estas dos líneas de pensamiento, la individualista y la social, le ha llevado a presentar una versión del marxismo que incorpora a éste una insistencia existencialista en la libertad humana. A nadie habrá de sorprenderle, pues, que a Sartre le haya costado bastante combinar su convencimiento, de que es el hombre quien hace la historia y le da sentido, con la tendencia marxista a ver la historia como un proceso dialéctico y teleológico, o combinar su desgarrado existencialismo del «cada hombre es una isla» con un énfasis marxista en torno al grupo social. Pero lo cierto es que en el pensamiento de Sartre la insistencia en la libertad humana, que venía siendo un rasgo característico de la línea de pensamiento iniciada con Maine de

Biran, se junta con la línea de pensamiento que insiste en el tema del hombre en sociedad y que considera la Revolución francesa simplemente como una etapa de un inacabado proceso de transformación social.

Asegurar que el interés por el hombre ha sido un aspecto muy notorio de la filosofía francesa no equivale, naturalmente, a decir que en Francia la filosofía se haya interesado tan sólo por el hombre. Tal aserto sería a las claras falso. Mas si comparamos el pensamiento filosófico francés reciente con la filosofía inglesa también de ahora, salta a la vista que lo que Georges-André Malraux ha descrito como «la condición humana» ocupa en aquél un puesto que ciertamente no ocupa en la actual filosofía inglesa. Y temas que han sido tratados, por ejemplo, por Gabriel Marcel y por Vladimir Jankélévitch apenas asoman siquiera en el pensamiento inglés de hoy. Respecto a las ideas sociales y políticas los filósofos británicos suelen adoptar una actitud de neutralidad que a un escritor como Sartre se le haría a todas luces inaceptable. En general, en cuanto al hombre y a la sociedad, el pensamiento francés produce una impresión de contacto directo que no es producida por la línea de pensamiento que recientemente predomina en la Gran Bretaña.

Estas observaciones no implican necesariamente un juicio comparativo de valores. Cómo evalúe uno la situación depende en gran parte de cómo conciba la naturaleza y las funciones de la filosofía. Bertrand Russell no dudaba en comprometerse en asuntos morales y políticos; pero los escritos en que lo hacía no consideraba que perteneciesen a la filosofía en sentido estricto. Quien crea que al filósofo le compete reflexionar sobre el lenguaje de la moral y de la política, y que si se compromete en asuntos de entidad lo hace como hombre y como ciudadano más bien que como filósofo, es obvio que no tendrá por fracaso o falta de los filósofos el que mantengan en sus escritos una actitud predominantemente despegada y analítica. El autor de las presentes páginas no pretende respaldar, como Bertrand Russell, la arremetida contra los principales filósofos ingleses a que se lanzó el profesor Ernest Gellner en su provocador y divertido, aunque exageradamente polémico, libro titulado *Words and Things* (*Las palabras y las cosas*). Pero esto no altera el hecho de que entre Francia e Inglaterra hay una diferencia, por así decirlo, de ambiente filosófico. En Inglaterra la filosofía ha llegado a ser un trabajo de investigación altamente especializada, en el que se cuidan mucho la claridad y la precisión y molestan los lenguajes cargados de emotividad y ambigüedades y las argumentaciones al poco más o menos. En Francia la filosofía está muy íntimamente interconectada con la literatura y con el arte. Por supuesto que también puede hallarse en Francia, como en cualquier otro sitio, especialización filosófica y eso que algunos consideran «filosofía de torre de marfil». Pero el ámbito en que se interrelacionan filosofía y literatura parece extenderse bastante más por Francia que por Inglaterra. Quizá tenga algo que ver con esto el hecho de que en el sistema educacional francés se introduce ya a los estudiantes desde el *lycée*, o sea desde la segunda enseñanza, en los rudimentos de la filosofía. En cuanto al compromiso político, hay claras razones

históricas y sociopolíticas por las que a partir, por ejemplo, de la Segunda Guerra Mundial ha existido en Francia una preocupación por el marxismo que ciertamente no se da en Inglaterra en la misma proporción.

Al indicar un poco más arriba que el hombre ha sido un tema muy destacado en la filosofía francesa lo hice con miras a contrarrestar cualquier impresión, que pudieran producir los pasajes que en este volumen se dedican a metafísicos como Lavelle y a idealistas como Hamelin, de que la filosofía aquí estudiada se hubiese ocupado sobre todo de «oscuridades metafísicas». Pero, aunque el tema del hombre sea comúnmente considerado más concreto y relevante que el de *l'être* o *das Sein*, deberá reconocerse que el hablar acerca del hombre no constituye ninguna garantía de claridad y precisión. El autor de la presente obra opina que es mucho más fácil entender a Bergson y su visión general del mundo que captar qué es lo que quieren decir algunos escritores franceses más recientes acerca, pongamos por caso, de la fenomenología de la conciencia humana. Y conste que no estoy pensando en Sartre, cuya jerga es simplemente irritante: si lo que dice parece a veces extremadamente oscuro, no es porque sea ininteligible lo que está diciendo, sino porque ha preferido expresar en lenguaje difícil lo que se podría haber dicho mucho más lisa y llanamente. Hay, empero, algunos otros filósofos cuyo modo de escribir resulta tan impresionista y confuso que el autor de este volumen concibió pocas esperanzas de lograr resumir las líneas principales de semejante pensamiento de manera conveniente para presentarlas en una historia de la filosofía. Desde luego cabe replicar que «tanto peor para las historias de la filosofía». Puede ser éste un comentario ingenioso. Pero es de saber que, en el caso de algunos filósofos, las exposiciones de su pensamiento con que contamos resultan todavía menos esclarecedoras que los textos originales. Merleau-Ponty está muy en lo cierto cuando dice que los filósofos no han de dudar en lanzarse a arduas investigaciones y empresas exploratorias que requieren conceptos y expresiones de nuevo cuño. Exigir que no se diga nada excepto lo que pueda manejarse con precisión por medio de los utensilios ya disponibles equivaldría a postular el abandono del pensamiento creador y la petrificación de la filosofía. Mas esto no quita que lo que aún está en proceso de gestación y todavía se encuentra informe sea un material poco apto para el historiador de la filosofía.

PARTE I
DESDE LA REVOLUCIÓN FRANCESA HASTA AUGUSTE COMTE.

Capítulo I
La reacción tradionalista a la revolución.

1. Observaciones introductorias.

Para nosotros la Revolución francesa es un acontecimiento histórico cuyo desarrollo, efectos y causas pueden ser investigados desapasionadamente. En la época en que ocurrió los juicios acerca de ella iban, sin duda, acompañados y a menudo afectados de fuertes sentimientos. A mucha gente le parecía obvio que la Revolución era no sólo una liberación nacional y un impulso regenerador de la sociedad francesa, sino también un movimiento destinado a llevar igualmente la luz y la libertad a otras naciones. Por descontado que el Terror podía deplorarse, o quizás excusarse; pero los ideales revolucionarios se aprobaban y ensalzaban como una afirmación de la libertad humana y, en ocasiones, como una muy esperada extensión de la Reforma a las esferas política y social. Hubo, sin embargo, otras gentes a las que les pareció no menos obvio que la Revolución fue un evento desastroso que puso en peligro de quiebra las bases de la sociedad, cambió la estabilidad social por un anárquico individualismo, dio alocadamente al traste con las tradiciones de Francia y expresó el rechazo de los principios religiosos de la moral, de la educación y de la cohesión social. Evidentemente la hostilidad a la Revolución podía estar alentada en gran parte por motivos egoístas; pero también podía estarlo el apoyo a ella. Y del mismo modo que al idealismo se le podía enrolar del lado de la Revolución, no menos posible era que se diese una oposición al espíritu revolucionario sinceramente convencida de que tal espíritu era destructivo e impío.

Una oposición acérrima a la Revolución fue expresada en el plano filosófico por los llamados «tradicionalistas». Tanto los autores como los oponentes de la Revolución tendían a ver en ella el fruto de la Ilustración, aunque las evaluaciones de ésta y las actitudes al respecto diferían mucho, naturalmente, en unos y otros. Es fácil, desde luego, despachar a los tradicionalistas como a reaccionarios llenos de nostalgia del pasado y ciegos para con el movimiento de la historia.[1] Pero, por muy miopes que fuesen en ciertos aspectos, fueron también escritores destacados e influyentes y no se les puede pasar simplemente por alto en una exposición del pensamiento francés de las primeras décadas del siglo XIX.

2. De Maistre.

El primer escritor del que debe hacerse mención es el famoso monárquico y ultramontano conde Joseph de Maistre (1753-1821). Nacido en Chambéry, en la Saboya, estudió leyes en Turín y llegó a ser senador de su patria. Invadida ésta por Francia, de Maistre se refugió primero en Aosta y después en Lausanne, donde escribió sus *Considérations sur la France* (*Consideraciones sobre Francia*, 1796). Había sentido en tiempos alguna simpatía por los liberales; pero en esta obra se mostró claramente opuesto a la Revolución y deseoso de que se restaurara la monarquía francesa.

En 1802 de Maistre fue nombrado ministro plenipotenciario del rey de Cerdeña ante la corte del zar en San Petersburgo. Permaneció en Rusia catorce años y escribió allí su *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* (*Ensayo sobre el principio generador de las constituciones políticas*, 1814). Trabajó también en la redacción de su obra *Du Pape* (*Del Papa*), que terminaría en Turín y salió al público en 1819, y en la de las *Soirées de Saint-Pétersbourg* (*Veladas de San Petersburgo*), que apareció en 1821. Su *Examen de la philosophie de Bacon* fue publicado póstumo en 1836.

En su juventud había estado de Maistre asociado a un círculo masónico de Lyón que se inspiraba algo en las ideas de Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803), a quien le habían estimulado a su vez los escritos de Jakob Boehme.[2] Aquel círculo era opuesto a la filosofía de la Ilustración e inclinado a doctrinas metafísicas y místicas que representaban una fusión de creencias cristianas y neoplatónicas. Y Saint-Martin veía en la historia el despliegue de la divina Providencia. La historia era para él un proceso continuo enteramente vinculado a Dios, al Uno.

Quizá no sea tan absurdo el querer percibir a toda costa ecos de tales ideas en las *Consideraciones sobre Francia* de De Maistre. Le horrorizan ahí la Revolución, el regicidio, los ataques contra la Iglesia, el Terror; pero al mismo tiempo su concepción de la historia se mantiene en la línea de una evaluación exclusivamente negativa de la Revolución. Tiene por bellacos y criminales a Robespierre y a los demás dirigentes, pero los ve también como inconscientes instrumentos de la divina Providencia. Los hombres «actúan a la vez voluntaria y necesariamente».[3] Obran como quieren obrar, pero al hacerlo así secundan los designios de la Providencia. Los cabecillas de la Revolución estaban convencidos de que la controlaban; pero no eran sino instrumentos que se utilizan y después se desechan, pues la Revolución misma fue el instrumento de que Dios se sirvió para castigar el pecado: «Jamás se había manifestado tan a las claras la divinidad en un suceso humano. Si emplea los más viles instrumentos, es porque se trata de castigar con miras a regenerar».[4] Si las facciones implicadas en la Revolución pretendían destruir la Cristiandad y la monarquía, «síguese que todos sus esfuerzos sólo darán por resultado la exaltación de

la Cristiandad y de la monarquía».[5] Pues hay una «fuerza secreta»[6] que actúa en la historia.

La idea de De Maistre de que la historia patentiza el obrar de la divina Providencia, cuyos instrumentos son los individuos, no era en sí una novedad, aunque él la aplicó a un acontecimiento o a una serie de acontecimientos muy recientes. La idea es obviamente objetable. Aparte lo difícil que resulta conciliar la libertad humana con la infalible realización del plan divino, el concebir las revoluciones y las guerras como castigos divinos da lugar a la reflexión de que en modo alguno son solamente los culpables (o quienes a los ojos humanos parezcan serlo) los que padecen esos terribles cataclismos. Pero de Maistre procura salir al paso a tales objeciones mediante una teoría de la solidaridad de la nación, y en definitiva de toda la raza humana, como constituyendo una unidad orgánica. Y esta teoría es lo que él opone a lo que considera el erróneo y pernicioso individualismo de la Ilustración.

La sociedad política —insiste de Maistre— no es ciertamente un conjunto de individuos unidos mediante un pacto o contrato social. Ni la razón humana puede concebir *a priori* ninguna constitución viable prescindiendo de las tradiciones nacionales y de las instituciones que se han ido desarrollando a lo largo de los siglos. «Uno de los grandes errores de un siglo que profesó todos los yerros fue el de creer que una constitución política podía crearse y redactarse *a priori,* siendo así que la razón y la experiencia muestran de consuno que una constitución es obra divina y que precisamente lo más fundamental y esencialmente constitucional en las leyes de una nación es algo que no podría ponerse por escrito.»[7] Si nos fijamos en la constitución inglesa veremos que es la resultante de un gran número de factores y circunstancias convergentes que han servido de instrumentos de la Providencia. Una constitución así, que ciertamente no fue construida de un modo *a priori*, está siempre aliada con la religión y adopta una forma monárquica. No es, por lo tanto, sorprendente que los revolucionarios, que quieren establecer una constitución por decreto, ataquen a la religión y a la monarquía.

En términos generales de Maistre se opone violentamente al racionalismo dieciochesco, por verle ocuparse de abstracciones y menospreciar las tradiciones que, en su opinión, manifiestan la obra de la divina Providencia. El abstracto ser humano de *les philosophes*, que no es en esencia ni francés, ni inglés, ni miembro de ninguna otra unidad orgánica, es sólo una ficción. Y lo es también el Estado cuando se le interpreta como el producto de un contrato, pacto o convención. Siempre que de Maistre hace alguna observación complementaria sobre un pensador de la Ilustración es porque le parece que trasciende la estrecha mentalidad del racionalismo *apriórico,* Por ejemplo, Hume es elogiado por su ataque contra la artificiosidad de la teoría del contrato social. Si de Maistre se remonta a antes de la Ilustración y ataca a Francis Bacon es porque, en su sentir, «la filosofía moderna es toda ella hija de Bacon».[8]

Otra ficción racionalista, según de Maistre, es la de la religión natural, si por este término se ha de entender una religión puramente filosófica, construcción deliberada

de la razón del hombre. En realidad la creencia en Dios se viene transmitiendo a partir de una revelación primitiva que se le hizo a la humanidad, siendo el cristianismo otra nueva revelación más completa. Es decir, que sólo hay una religión revelada; y tan imposible le es al hombre construir una religión *a priori* como construir una constitución *a priori*. «La filosofía del siglo pasado, que aparecerá a los ojos de la posteridad como una de las épocas más oprobiosas del espíritu humano [...] no fue de hecho otra cosa que un auténtico sistema de ateísmo práctico.»[9]

Según de Maistre, la filosofía del siglo XVIII ha hallado su expresión en la teoría de la soberanía del pueblo y en la democracia. Pero aquella teoría carece en absoluto de fundamento, y los frutos de la democracia son el desorden y la anarquía. Para remediar estos males hay que volver al reconocimiento de la autoridad históricamente fundada y providencialmente constituida. Esto en la esfera política significa la restauración de la monarquía cristiana, y en la esfera religiosa la aceptación de la suprema y única soberanía del Papa infalible. Los seres humanos son tales que es necesario que haya gobierno, y el poder absoluto es la única alternativa verdadera para evitar la anarquía.[10] «Nunca he dicho yo que el poder absoluto, sea cual fuere la forma de su existencia en el mundo, no entrañe grandes inconvenientes. Antes al contrario, he reconocido expresamente el hecho, y no tengo el propósito de atenuar esos inconvenientes. Decía tan sólo que nos hallamos entre dos abismos.»[11]

En la práctica, el ejercicio del poder absoluto es restringido inevitablemente por diversos factores. Y en cualquier caso los soberanos políticos están, o deberían estar, sometidos a la jurisdicción del Papa, en el sentido de que éste tiene derecho a juzgar las acciones de aquéllos desde los puntos de vista religioso y moral.

A de Maistre se le conoce sobre todo por su ultramontanismo y porque insistió mucho en la infalibilidad del Papa bastante tiempo antes de que esta doctrina fuese definida por el Concilio Vaticano I. Pero tal insistencia no les pareció muy aceptable a todos los que compartían la hostilidad de De Maistre a la Revolución y simpatizaban con su deseo de ver restaurada la monarquía. Algunas de sus reflexiones acerca de las constituciones políticas y los valores de la tradición eran similares a las de Edmund Burke (1729-1797). Pero como más se le recuerda es principalmente como autor de la obra *Du Pape*.

3. De Bonald.

Figura más notable desde el punto de vista filosófico fue la de Louis Gabriel Ambroise, vizconde de Bonald (1754-1840); Antiguo oficial de la guardia real, fue miembro de la Asamblea Constituyente en 1790; pero en 1791 hubo de emigrar y vivió en la pobreza. En 1796 publicó en Constanza su *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile* (*Teoría del poder político y religioso en la sociedad civil*). Vuelto a Francia fue partidario de Napoleón, en el que veía el instrumento para la unificación política y religiosa de Europa. Pero con la Restauración se declaró en favor de la monarquía. En 1800 publicó un *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social* (*Ensayo analítico sobre las leyes naturales del orden social*). A esta obra le siguió en 1802 *La législation primitive* (*La legislación primitiva*). Entre sus restantes escritos se incluyen *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales* (*Investigaciones filosóficas acerca de los primeros objetos de los conocimientos morales*, 1818) y una *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société* (*Demostración filosófica del principio constitutivo de la sociedad*, 1827).

Se ha dicho a veces que de Bonald rechaza toda filosofía. Pero esto no es exacto. Cierto que recalca la necesidad de que la sociedad se asiente sobre una base religiosa, y que contrasta esta necesidad con la insuficiencia de la filosofía como fundamento social. A su parecer, una unión de la sociedad religiosa con la sociedad política es «tan necesaria para constituir el cuerpo civil o social como necesaria es la simultaneidad de *la voluntad* y *la acción* para constituir el *ego* humano»,[12] mientras que a la filosofía le falta autoridad para dictar leyes e imponer sanciones. También es verdad que tras haber examinado la sucesión de los sistemas conflictivos concluye que «Europa […] está esperando aún una *filosofía*»[13]. Al mismo tiempo muestra de Bonald evidente admiración a algunos filósofos. Habla, por ejemplo, de Leibniz como del «genio tal vez más capaz (*vaste*) de cuantos han aparecido entre los hombres».[14] Por otra parte, distingue entre los hombres de ideas o conceptos, que de Platón en adelante «han esclarecido el mundo»,[15] y los hombres «de imaginación», tales como Bayle, Voltaire, Diderot, Condillac, Helvétius y Rousseau, que han desorientado a la gente. El describir a escritores del tipo de Bayle y Diderot como hombres de imaginación puede parecer chocante; pero es que de Bonald no se está refiriendo a pensadores de inclinación poética, sino en principio a aquellos que derivan todas las ideas de la experiencia sensible. Cuando, por ejemplo, Condillac habla de «sensaciones transformadas», la frase quizás aluda a la imaginación, que puede fingir a su capricho transformaciones y cambios. «Pero esta transformación, cuando se aplica a las operaciones de la mente, no es más que una palabra carente de significado, y Condillac mismo se habría visto en gran aprieto si hubiese tenido que darle una aplicación satisfactoria.»[16]

Por lo general los hombres «de imaginación», según entiende de Bonald el término, son sensistas, empiristas y materialistas. Los hombres de ideas o conceptos son en principio los que creen que hay ideas innatas y las atribuyen a su última

fuente. Así Platón «proclamó las *ideas innatas* o ideas universales, impresas en nuestras mentes por la suprema Inteligencia»,[17] mientras que Aristóteles, por el contrario, «humilló a la inteligencia humana rechazando las ideas innatas y representando las ideas como si vinieran a la mente sólo por medio de los sentidos».[18] «El reformador de la filosofía en Francia fue Descartes.»[19]

Es verdad, sin duda, que de Bonald habla de la ausencia de filosofía entre los judíos de los tiempos del Antiguo Testamento y en otras naciones vigorosas, tales como los primeros romanos y los espartanos, y que concluye de la historia de la filosofía que los filósofos han sido incapaces de encontrar una base firme y segura para sus especulaciones. Sin embargo, rehúsa el admitir que debamos por eso desesperar de la filosofía y rechazarla en bloque. Al contrario, lo que debemos hacer es buscar «un dato absolutamente primitivo»[20] que pueda servirnos de seguro punto de partida.

Ni que decir tiene que no fue de Bonald el primer hombre que se puso a buscar una base segura para la filosofía. Ni tampoco fue el último. Pero es interesante leer que encuentra su dato o «hecho primitivo» en el lenguaje. Filosofía en general es «la ciencia de Dios, del hombre y de la sociedad».[21] El dato primitivo que se está buscando deberá, pues, hallarse en la base del hombre y de la sociedad. Y es el lenguaje. Quizá parezca que el lenguaje no puede ser un hecho primitivo. Pero, según de Bonald, el hombre no podría haberlo inventado para expresar sus pensamientos, pues el pensamiento mismo, implicando como implica conceptos generales, presupone alguna especie de lenguaje. Dicho de otro modo, para expresar sus pensamientos el hombre ha de ser ya utilizador de lenguaje. El lenguaje es necesario para que el hombre sea hombre. Y la sociedad humana presupone también el lenguaje y no podría existir sin él.

Al considerar de Bonald la expresión simbólica como una característica esencial del hombre no está diciendo nada que vaya a causar asombro hoy día, si bien son varias las cuestiones embarazosas que se pueden formular. Pero él pasa adelante arguyendo que el hombre recibió el don del lenguaje a la vez que el de la existencia, y que, por lo tanto, «necesariamente hubo de existir, con anterioridad a la especie humana, una causa primera de este maravilloso efecto (es decir, del lenguaje), un ser superior en inteligencia al hombre, superior a todo cuanto somos capaces de conocer y aun imaginar, del que el hombre indiscutiblemente ha recibido el don del pensamiento, el don de la palabra [...]».[22] Vale decir, que si, según lo hizo notar Rousseau,[23] el hombre necesita el habla para aprender a pensar, pero no podría haber construido el habla si no hubiese sido capaz de pensar, no pudo ser él el inventor del lenguaje; y este dato sirve de base para una prueba de la existencia de Dios.

No hay por qué reprocharle naturalmente a de Bonald que no se detenga ante la multiplicidad de lenguas, ni ante el hecho de que los hombres podemos inventar e inventamos expresiones lingüísticas. Lo que él sostiene es que razonablemente no se

puede figurar uno al hombre como si primero desarrollase éste el pensamiento y después se pusiera, por así decirlo, a inventar el lenguaje para expresar ese pensamiento. Porque el genuino pensar implica ya la expresión simbólica, aunque no se pronuncien palabras.[24] Ciertamente de Bonald se marca un buen punto rehusando separar de manera tajante el pensamiento y el lenguaje.[25] Otra cuestión es que su forma de explicar la relación entre ambos pueda servir de base para una prueba de la existencia de Dios. Da él por supuesto que mientras nuestras ideas de los objetos particulares del mundo dependen de la experiencia sensorial, hay ciertos conceptos básicos (por ejemplo, el de Dios) y ciertos principios fundamentales o verdades primeras que representan una revelación primitiva hecha por Dios al hombre. Como esta revelación no podría ser captada o apropiada inicialmente sin el lenguaje, éste hubo de ser un don primitivo que le hizo Dios al hombre al crearle. Es obvio que de Bonald piensa que el hombre fue creado directamente por Dios, quien le habría creado como a «ser-utilizador-de-lenguaje», mientras que lo más probable es que nosotros pensemos en términos de evolucionismo.

La filosofía social de De Bonald es triádica, en el sentido de que, según él, «en toda sociedad hay tres *personas*»:[26] en la sociedad religiosa, Dios, sus ministros y el pueblo, cuya salvación es el fin al que apunta la relación entre Dios y sus ministros; en la sociedad doméstica o familia tenemos al padre o la madre y el hijo o los hijos; en la sociedad política están la cabeza del Estado (que representa el poder), sus oficiales de varias clases y el pueblo o cuerpo de los ciudadanos.

Ahora bien, si preguntamos si en la familia el poder le pertenece al padre a resultas de un acuerdo o pacto, la respuesta, para de Bonald, debe ser negativa. El poder le pertenece al padre naturalmente, y deriva o proviene, en última instancia, de Dios. Similarmente, en la sociedad política la soberanía le pertenece al monarca, no al pueblo, y le pertenece a aquél por naturaleza. «El establecimiento del poder público no fue ni voluntario ni forzado: fue *necesario*, es decir, conforme a la naturaleza de los seres en sociedad. Y sus causas y orígenes fueron todos naturales.»[27] Esta idea es aplicable incluso al caso de Napoleón. La Revolución fue a la vez culminación de una larga enfermedad y un esfuerzo realizado por la sociedad para volver al orden. Era necesario, y por lo mismo natural, que asumiera el poder alguien capaz de convertir la anarquía en orden. Napoleón fue ese alguien.

Como de Maistre, insiste de Bonald en la unidad del poder o soberanía. La soberanía debe ser una, independiente y definitiva o absoluta.[28] También debe ser duradera, y de esta premisa deduce de Bonald la necesidad de la monarquía hereditaria. Pero la característica peculiar de su pensamiento es su teoría sobre el origen del lenguaje y de la transmisión, por su medio, de una primitiva revelación divina que está en la base de la creencia religiosa, de la moral y de la sociedad. No acaba de verse del todo claro cómo cuadra esta teoría de la transmisión de una revelación primitiva con el entusiasmo que siente de Bonald por la teoría de las ideas innatas. Pero presumiblemente piensa que para poder hacerse cargo de la revelación

se requería el innatismo de las ideas.

4. Chateaubriand.

Tanto de Maistre como de Bonald fueron palmariamente tradicionalistas en el sentido de que defendieron las viejas tradiciones políticas y religiosas de Francia contra el espíritu revolucionario. Precisando más, de Bonald en particular fue un tradicionalista en el sentido técnico de que propugnó la idea de tradición, o transmisión en el género humano, de una revelación primitiva. Ambos combatieron la filosofía de la Ilustración, aunque de los dos fue de Maistre el más drástico e indiscriminante al condenarla. En uno de los sentidos de la palabra «racionalismo», ambos fueron antirracionalistas. Pero de ninguno de los dos puede decirse con propiedad que represente simplemente al irracionalismo, pues ambos ofrecieron razonadas defensas de sus posiciones y apelaron a la razón en sus ataques contra el pensamiento del siglo XVIII.

En cambio, en Frangois-René, vizconde de Chateaubriand (1768-1848) hallamos un tono bastante diferente. Educado en la filosofía de los Enciclopedistas, Chateaubriand marchó al exilio durante la Revolución y, viviendo con penuria en Londres, compuso su *Essai historique, politique et moral sur les révolutions* (*Ensayo histórico, político y moral sobre las revoluciones*, 1797), obra en la que aceptó como válidas las objeciones de los filósofos dieciochescos contra el cristianismo, en especial contra sus doctrinas de la Providencia y de la inmortalidad, y llegó a sostener una teoría cíclica de la historia; en los ciclos históricos se repiten en sustancia los mismos eventos, aunque difieran las circunstancias y los seres humanos implicados en ellas. Por tanto, carece de fundamento sólido el considerar la Revolución francesa como un comienzo totalmente nuevo y que reportará continuas ventajas. En el fondo, repite las revoluciones de los tiempos pasados. El dogma del progreso es una ilusión.

Posteriormente habría de decir Chateaubriand, sin duda con razón, que, a pesar de su anterior rechazo al cristianismo, seguía conservando todavía un natural religioso. En todo caso, se sentía atraído hacia la religión cristiana, y en 1802 publicó su famosa obra *La Génie du Christianisme* (*El genio del cristianismo*). El subtítulo, *Beautés de la religión chrétienne* (*Bellezas de la religión cristiana*), expresa bien el espíritu de la obra, en la que el autor apela sobre todo a las cualidades estéticas del cristianismo. «Todas las demás venas apologéticas están agotadas, y acaso hasta serían inútiles hoy. ¿Quién leería actualmente una obra teológica? Unas cuantas personas piadosas y

algunos cristianos auténticos que ya están persuadidos.»[29] En lugar de ciertas apologías al viejo estilo, habría que tratar de hacer ver que «la religión cristiana es la más poética, la más humana, la más favorable a la libertad, a las artes y a las letras, de entre todas las religiones que hayan existido nunca».[30]

¡No parece sino que Chateaubriand pretendiese argüir que la religión cristiana tiene que ser verdadera porque es bella, porque sus creencias son consoladoras y porque algunos de los más grandes artistas y poetas han sido cristianos! Y aparte de que, de hecho, pueda haber quienes no estén de acuerdo en cuanto a la belleza del cristianismo, tal punto de vista ofrece un blanco a la objeción de que las cualidades estéticas y consoladoras del cristianismo no prueban que sea verdadero. El que Dante y Miguel Ángel fuesen cristianos, ¿qué es lo que prueba excepto algo concerniente a sus personas? Si las doctrinas de la resurrección y de la salvación celestial sirven de consuelo a mucha gente, ¿se seguirá de ello que sean verdaderas? Compréndase que a Chateaubriand se le haya acusado de irracionalismo o de sustituir la argumentación racional por apelaciones a la satisfacción estética.

Es innegable que en Chateaubriand los argumentos filosóficos tradicionales para probar la credibilidad de la religión cristiana quedan relegados a un puesto completamente subordinado, y que se recurre principalmente a consideraciones estéticas, al sentimiento y a las razones del corazón. Pero hemos de tener presente también que él está pensando en unos enemigos del cristianismo que arguyen que la doctrina cristiana es repulsiva, que la religión cristiana impide el desarrollo de la conciencia moral, que es contraria a la libertad humana y a la cultura, y que, en general, su efecto sobre el espíritu humano es paralizador y agostador. Chateaubriand pone bien en claro que no escribe para «sofistas» que «nunca buscan de buena fe la verdad»,[31] sino para quienes, seducidos por esos sofistas, han dado en el disparate de creer, por ejemplo, que el cristianismo es enemigo del arte y de la literatura, y que es una religión bárbara y cruel, destructora de la felicidad humana. Su obra se puede considerar como un *argumentum ad hominem* que trata de mostrar que el cristianismo no es lo que esas gentes se piensan que es.

5. Lamennais.

Figura más interesante resulta la de Félicité Robert de Lamennais (1782-1854). Natural de St. Malo, siguió Lamennais en su juventud las doctrinas de Rousseau,

aunque retornó pronto a la fe cristiana. Al aparecer, en 1802, la *Legislación primitiva* de De Bonald, a Lamennais le produjo una impresión muy profunda. En 1809 publicó unas *Reflexiones sobre el estado de la Iglesia en Francia durante el siglo XVIII y sobre su situación actual* en las que hizo algunas sugerencias para la renovación de la Iglesia. Ordenado sacerdote en Vannes en 1816, publicó al año siguiente el primer volumen de su *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (*Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión*, 1817-1823), obra que le dio fama inmediata como apologista de la religión cristiana.

En el primer volumen insiste Lamennais en que, tratándose de religión, de moral y de política, ninguna doctrina es materia de indiferencia. «La indiferencia, considerada como estado permanente del alma, es opuesta a la naturaleza del hombre y destructora de su ser.»[32] Tal tesis se basa en las premisas de que el hombre no puede desarrollarse como hombre sin la religión y de que ésta es necesaria para la sociedad, por lo mismo y en la medida en que es el fundamento de la moral, sin la cual la sociedad degenerará hasta ser mera agrupación de personas atentas sólo a sus propios intereses particulares. En otras palabras, Lamennais insiste en la necesidad social de la religión y rechaza la opinión, muy difundida en el siglo XVIII, de que la ética pueda sostenerse por sí misma, aparte de la religión, y de que podría existir una sociedad humana satisfactoria sin religión. Con este enfoque, Lamennais arguye que la indiferencia respecto a la religión es desastrosa para el hombre. Cabría mantener, desde luego, que aun cuando la indiferencia en general es indeseable, no se sigue necesariamente que todos los artículos de la fe religiosa tradicional tengan importancia y repercusión social. Pero, según Lamennais, la herejía prepara el camino al deísmo, éste se lo prepara al ateísmo, y el ateísmo da paso a la indiferencia completa. Es, pues, en el fondo un caso de o todo o nada.

Tal vez parezca que Lamennais atribuye a la religión un valor exclusivamente pragmático, como si la única justificación de la creencia religiosa fuese su utilidad social. Sin embargo, esta interpretación de su actitud no es adecuada. Rechaza él explícitamente el sentir de quienes viendo la religión tan sólo como institución social y políticamente útil concluyen que es necesaria para el común del pueblo. Las doctrinas cristianas, en opinión de Lamennais, no son sólo útiles, sino verdaderas. Más exactamente, si son útiles es porque son verdaderas. Ésta es la razón por la que, para él, no es justificable el andar probando y eligiendo, es decir, no hay justificación posible para la herejía.

La dificultad está en ver cómo se propone Lamennais mostrar que las doctrinas cristianas son verdaderas, en un sentido de «verdaderas» que vaya más allá de la comprensión puramente pragmatista del término. Pues en su opinión nuestro razonamiento está tan sometido a diversas influencias, las cuales pueden afectarle aun «sin que lo sepamos»,[33] que es incapaz de adquirir ninguna certeza. Por más que nos halaguemos creyéndonos capaces de sacar conclusiones a partir de unos axiomas evidentes por sí mismos o unos principios básicos, el hecho es que lo que a un

hombre le parece verdad de suyo evidente puede no parecérselo así a otro hombre. En tal caso, es muy comprensible que rechace Lamennais cualquier intento de reducir la religión a la religión «natural» o filosófica. Pero la cuestión sigue siendo cómo se propone él hacer ver que es verdadera la religión revelada.

Sostiene Lamennais que el remedio contra el escepticismo consiste en confiar, no ya en el propio discurrir privado, sino en el común consenso de la humanidad. Pues este común sentir o *sentiment commun* es lo que constituye la base de la certeza. El ateísmo es el fruto de la falsa filosofía y el resultado de atenerse cada uno a su propio juicio privado. Si miramos la historia de la humanidad, hallaremos una creencia espontánea en Dios, común a todos los pueblos.

Pasando por alto la cuestión de si los hechos históricos son tales como asegura Lamennais, advirtamos que incurriría en incoherencia si pretendiese que la mayoría de los seres humanos, discurriendo cada uno por su cuenta, concluye que hay Dios. O sea, si el supuesto consentimiento común equivaliese a una suma de todas las conclusiones a que hubieran llegado los individuos, podría desafiarse a Lamennais a que probara que ese consentimiento poseía mayor grado de certeza que el que se atribuye al resultado del proceso individual de inferencia. Pero Lamennais recurre, de hecho, a una teoría tradicionalista. Por ejemplo, conocemos el significado de la palabra «Dios» porque pertenece al lenguaje que hemos aprendido; y este lenguaje es, en definitiva, de origen divino. «Debe ser, por lo tanto, que el primer hombre que nos los ha transmitido (a saber, ciertos conceptos o palabras), los recibió él mismo de la boca del Creador. Así encontramos en la infalible palabra de Dios el origen de la religión y de la tradición que la preserva.»[34]

Decir esto equivale a decir, efectivamente, que es por autoridad como conocemos la verdad de la creencia religiosa, y que en realidad sólo hay religión revelada. Lo que se ha llamado religión natural es realmente religión revelada, y ha sido comúnmente aceptada porque los seres humanos, cuando no se les expolia ni descarría mediante falsos razonamientos, comprenden que «el hombre está siempre obligado a prestar obediencia a la más grande autoridad que le es posible conocer».[35] El común sentir de la humanidad acerca de la existencia de Dios expresa la aceptación de una revelación primitiva;[36] y el creer lo que enseña la Iglesia Católica expresa la aceptación de la ulterior revelación de Dios en Cristo y a través de Cristo.

Esta teoría origina numerosas cuestiones muy embarazosas, de las que aquí no nos podemos ocupar. Pasemos, más bien, a examinar la actitud política de Lamennais: Dado lo que insiste en la autoridad en la esfera religiosa, podría esperarse que ensalzara el papel de la monarquía, a la manera de De Maistre y de Bonald. Pero no es esto lo que hace. Lamennais es todavía un monárquico, pero se muestra muy en contacto con la realidad de su tiempo. Así, en su obra *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (1825-1826) observa que la restaurada monarquía es «un venerable recuerdo del pasado»,[37] mientras que Francia es en realidad una democracia. Cierto que «la democracia de nuestros tiempos [...] se basa

en el dogma ateo de la primitiva y absoluta soberanía del pueblo».[38] Pero las reflexiones que iba haciendo sobre este estado de cosas le llevaban hacia el ultramontanismo dentro de la Iglesia y no hacia un añorar la monarquía absoluta. En la Francia contemporánea suya la Iglesia es tolerada y hasta apoyada financieramente; mas este patronazgo estatal constituye un grave peligro para la Iglesia, por cuanto que tiende a hacer de ella un departamento del Estado y pone estorbos a la libertad que necesita para penetrar en toda la vida de la nación y cristianizarla. Sólo recalcando mucho la suprema autoridad del Papa se logrará evitar la subordinación de la Iglesia al Estado y poner en claro que la Iglesia tiene una misión universal. Respecto a la monarquía, Lamennais siente aprensiones y desconfianza. En su obra *Du progrès de la révolution et de la guerre contre l'Église* (1829), hace observar que «hacia el final de la monarquía el poder humano había llegado a ser, gracias al galicanismo, objeto de una auténtica idolatría».[39] Lamennais piensa todavía que la Revolución fue un disolvente del orden social y que es enemiga del cristianismo; pero ha pasado ya a creer que el mal para la sociedad comenzó al implantarse la monarquía absoluta. Fue Luis XIV quien «hizo del despotismo la ley fundamental del Estado».[40] La monarquía francesa debilitó la vida de la Iglesia al subordinar ésta al Estado. Y sería desastroso que, en su deseo de la aparente seguridad que procuran el patronazgo y la protección del Estado, el clero se resignase a vivir en parecida subordinación al Estado posrevolucionario y posnapoleónico. Como salvaguardia contra esto se requiere un claro reconocimiento de la autoridad del Papa en la Iglesia.

A pesar de sus continuos ataques al liberalismo y al individualismo político, Lamennais había llegado a creer que el liberalismo contenía un elemento valioso: «el invencible afán de libertad inherente a las naciones cristianas, que no pueden soportar un poder arbitrario o puramente humano».[41] Y la revolución de 1830 le convenció de que no se podía confiar en los monarcas para regenerar la sociedad. Se hacía necesario aceptar el Estado democrático tal como era, asegurar una separación completa de la Iglesia y el Estado, y, dentro de la Iglesia, insistir en la suprema autoridad del Papa infalible. En otras palabras, Lamennais combinaba la aceptación de la idea de un Estado democrático y religiosamente no afiliado con la insistencia en el ultramontanismo dentro de la Iglesia. Esperaba, por descontado, que la Iglesia conseguiría cristianizar la sociedad; pero había llegado a creer que este fin no se alcanzaría en tanto la Iglesia no renunciase del todo al patronazgo del Estado y a su estatuto de privilegios.

En 1830 fundó Lamennais el periódico *L'Avenir*, que propugnó la autoridad y la infalibilidad del Papa, la aceptación del sistema político francés de aquel entonces y la separación de la Iglesia y el Estado. Contó esta publicación con el apoyo de algunos hombres eminentes, tales como el conde de Montalembert (1810-1870) y el célebre predicador dominico Henri-Dominique Lacordaire (1802-1861); pero las opiniones que proponía no eran aceptables, ni mucho menos, para todos los católicos.

Lamennais trató de conseguir la aprobación del papa Gregorio XVI, mas éste publicó en 1832 una encíclica (*Mirari vos*) en la que censuraba el indiferentismo, la libertad de conciencia y la doctrina según la cual la Iglesia y el Estado deberían estar separados. No se nombraba en la encíclica a Lamennais. Sin embargo, aunque la condena papal del indiferentismo podía entenderse como una alabanza del *Essai sur l'indifférence* de Lamennais, al editor de *L'Avenir* le afectó notoriamente la encíclica.

En 1834 publicó Lamennais la obra *Paroles d'un croyant* (*Palabras de un creyente*) en la que defendía a todos los pueblos y grupos oprimidos y sufrientes y abogaba por una completa libertad de conciencia para todo el mundo. De hecho recomendaba los ideales de la Revolución —libertad, igualdad y fraternidad— interpretándolos en un contexto religioso. El libro fue censurado por el papa Gregorio XVI en junio de 1834, en una carta dirigida al episcopado francés; más para entonces Lamennais estaba ya bastante distanciado de la Iglesia. Y dos años después, en el escrito *Affaires de Rome* (*Asuntos de Roma*), rechazó la idea de que se pudiese lograr el orden social contando con los monarcas o con el Papa. Había pasado a creer en la soberanía del pueblo.

En escritos posteriores arguyo Lamennais que el cristianismo, en sus formas organizadas, había sobrevivido a su utilidad; pero siguió manteniendo la validez de la religión, considerada como el desarrollo de un elemento divino que hay en el hombre y une a éste con Dios y con sus semejantes. En 1840 publicó un panfleto dirigido contra el gobierno y contra la policía, a consecuencia del cual hubo de sufrir un año de cárcel. Tras la revolución de 1848, fue elegido diputado por el departamento del Sena. Pero cuando Napoleón III asumió el poder, Lamennais se retiró de la política. Murió en 1854, sin haberse reconciliado formalmente con la Iglesia.

6. El tradicionalismo y la Iglesia.

En un sentido muy general o amplio del término, podemos describir como tradicionalistas a todos aquellos que vieron en la Revolución francesa un desastroso ataque a las valiosas tradiciones políticas, sociales y religiosas de su patria y abogaron por una vuelta a las mismas. Pero en el sentido técnico del término, es decir, en el sentido en que se usa al exponer la historia de las ideas vigentes a lo largo de las décadas que siguieron a la Revolución, se entiende por tradicionalismo la teoría según la cual ciertas creencias básicas, necesarias para el desarrollo espiritual y cultural y para el bienestar del hombre, no son mero resultado del humano razonar

sino que se derivan de una revelación primitiva hecha por Dios y se han venido transmitiendo de generación en generación por medio del lenguaje. Es obvio que el tradicionalismo en el sentido amplio no excluye el tradicionalismo en el sentido más estricto. Pero tampoco lo incluye. Huelga decir que un francés podía muy bien desear la restauración de la monarquía sin tener que admitir la teoría de una primitiva revelación y sin poner restricciones al alcance de la prueba filosófica. También era posible adoptar teorías tradicionalistas en el sentido técnico y, sin embargo, no pedir que se restaurara *l'ancien régime*. Las dos cosas podían darse juntas; pero no eran inseparables.

Quizá parezca, a primera vista, que el tradicionalismo en el sentido técnico, con su hostilidad a la filosofía de la Ilustración, su insistencia en una revelación divina y su tendencia al ultramontanismo, sería sumamente aceptable para la autoridad eclesiástica. Sin embargo, aunque las tendencias ultramontanas eran naturalmente gratas a Roma, la filosofía tradicionalista concitó contra sí las censuras eclesiásticas. Refutar algunas tesis filosóficas del siglo XVIII evidenciando que se basaban en premisas gratuitas o que sus argumentos eran poco sólidos estaba muy bien: era una actividad recomendable. Pero combatir el pensamiento de la Ilustración partiendo de la base de que la razón humana es incapaz de alcanzar verdades ciertas, esto era ya algo muy distinto. Si la existencia de Dios sólo pudo conocerse por autoridad, ¿cómo se supo, a su vez, que la autoridad era digna de crédito? Y en lo que a esto atañe ¿cómo supo el primer hombre que lo que él tomaba por revelación era en verdad revelación? Y si la razón humana fuese tan impotente como los tradicionalistas más extremados llegaban a hacerla,[42] ¿de qué modo se podría demostrar que la voz de Cristo era la voz de Dios? Compréndase que la autoridad eclesiástica, por mucho que simpatizara con los ataques a la Ilustración y a la Revolución, no se entusiasmase en favor de unas teorías que enunciaban sus demandas sin ningún apoyo racional, salvo discutibles apelaciones al común sentir de la humanidad.

Pongamos un ejemplo: el segundo volumen del *Essai sur l'indifférence* de Lamennais ejerció considerable influencia en Augustin Bonnetty (1798-1879), el fundador de los *Annales de philosophie chrétienne*. En un artículo de esta revista escribió Bonnetty que la gente estaba empezando a entender que la religión se fundamenta toda en la tradición y no en el raciocinio. Su tesis general era que la revelación era la única fuente de la verdad religiosa, y de ahí sacaba él la conclusión de que el escolasticismo que prevalecía en los seminarios era expresión de un racionalismo pagano que había corrompido la mente de la Iglesia y había fructificado eventualmente en la destructiva filosofía de la Ilustración. En 1855 la Sagrada Congregación del Indice exigió a Bonnetty que suscribiera una serie de tesis, tales como la de que la razón humana puede probar con certeza la existencia de Dios, la espiritualidad del alma y la libertad humana, la de que el discurso racional lleva a la fe, y la de que el método empleado por Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura y los escolásticos no conduce al racionalismo. Otras proposiciones similares habían

sido ya suscritas en 1840 por Louis-Eugène-Marie Bautain (1796-1867).

Acaso se le ocurra al lector que el hecho de que la autoridad eclesiástica imponga la admisión de las tesis de que la existencia de Dios puede ser probada filosóficamente y otras de este tenor contribuye poco a hacer ver cómo se prueban tales cosas. Pero lo que está claro es que la Iglesia se puso del lado de lo que Bonnetty consideraba racionalismo, Y en esta materia se hicieron declaraciones definitivas en el Concilio Vaticano I, en 1870, concilio que señaló también el triunfo del ultramontanismo. En cuanto a la idea general de que Francia sólo podría regenerarse mediante un retorno a la monarquía en alianza con la Iglesia, esta idea recibió un nuevo impulso con el movimiento de la *Action française*, fundado por Charles Maurras (1868-1952). Sólo que Maurras mismo era, como algunos de sus más inmediatos colaboradores, ateo[43] y no un creyente como lo fueron de Maistre o de Bonald. Por tanto, no puede sorprender el que su cínico intento de servirse del catolicismo para fines políticos acabara siendo condenado por el papa Pío XI. Recordemos, de pasada, que Lamennais, en su *Ensayo sobre la indiferencia*, había incluido entre los «sistemas de indiferencia» el que consiste en ver la religión tan sólo como un instrumento social y políticamente útil.

Capítulo II
Los ideólogos y
Maine de Biran.

1. Los ideólogos.

Como hemos visto, los tradicionalistas combatían el espíritu y el pensamiento de la Ilustración, considerándolos en gran parte responsables de la Revolución. Quienes dieron la bienvenida a la Revolución opinaban aproximadamente igual sobre la relación que hubo entre el pensamiento del siglo XVIII y la Revolución. Claro que atribuir ésta simplemente al influjo de *les philosophes* sería una exageración palmaria y un cumplimiento demasiado halagador para la filosofía y su poder. Sin embargo, lo cierto es que, si bien los filósofos del siglo XVIII no propugnaron la violencia, el derramamiento de sangre y el terror, sino la difusión del saber y, mediante tal difusión, la reforma de la sociedad, contribuyeron con sus ideas y escritos a preparar el derrocamiento del *ancien régime*; y de todos es bien sabido que la influencia de la Ilustración se prolongó bastante más allá de la Revolución. Tan pronto como llegaba a estabilizarse suficientemente la situación se desarrollaban y florecían las tareas científicas asociadas a un hombre como d'Alembert (1717-1783).[44] Las demandas de Condorcet (1743-1794)[45] en pro de un sistema educativo basado en una ética laica y libre de presupuestos teológicos y de influencias eclesiásticas quedarían eventualmente satisfechas en Francia con el programa de educación pública. Y aunque Condorcet mismo caería víctima de la Revolución,[46] su visión de la perfectibilidad del hombre y su concepción de la historia como un proceso de avance intelectual y moral, junto con la interpretación de la historia expuesta por Turgot (1727-1781),[47] prepararon el camino a la filosofía de Auguste Comte, que examinaremos en su lugar correspondiente.

Los herederos directos del espíritu de la Ilustración y en particular del influjo de Condillac (1715-1780)[48] fueron los llamados ideólogos (*les idéologues*). En 1801 publicó Destutt de Tracy (1754-1836) el primer volumen de sus *Éléments d'idéologie* (*Elementos de ideología*), y de esta obra fue de donde se sacó el apodo de «ideólogo», Además de De Tracy formaron parte del grupo el conde de Volney (1757-1820) y Cabanis (1757-1808).[49] Tuvieron dos centros principales, la *École*

Normale y el *Institut National*, establecidos ambos en 1795. Pero los ideólogos no tardaron mucho en hacerse sospechosos a Napoleón. Aunque la mayoría de ellos habían sido favorables a su subida al poder, llegaron pronto a la conclusión de que no había mantenido ni cumplido los ideales de la Revolución. Les molestó en especial que restaurase la religión, cosa a la que ellos se oponían. Por su parte el emperador llegó a atribuir a lo que consideraba «oscura metafísica» de los ideólogos todos los males que estaba padeciendo Francia, y en 1812 les tuvo por responsables de una conspiración contra él.

Tal como lo empleaba Destutt de Tracy, el término «ideología» no ha de entenderse en el sentido en que hoy solemos hablar de ideologías. Nos acercaríamos más a aquel otro sentido pensando que el término significaba un estudio del origen de las ideas, de su expresión en el lenguaje y de su combinación en el raciocinio. Pero lo que de Tracy más estudió de hecho fueron las facultades humanas y sus operaciones. Estaba convencido de que éste era un estudio básico que contribuía a fundamentar debidamente ciencias como la lógica, la ética y la economía. Podemos, pues, decir que trató de desarrollar una ciencia de la naturaleza humana.

Hemos mentado la influencia de Condillac. Entiéndase bien, empero, que de Tracy rechazaba el reductivo análisis propuesto por Condillac. Recordemos que éste intentó probar que todas las operaciones mentales, como la enjuiciación y la volición, podían describirse como lo que llamaba él sensaciones transformadas. Dicho de otro modo, Condillac trató de enmendarle la plana a Locke reduciendo a fin de cuentas todas las operaciones de nuestra mente a sensaciones elementales y sosteniendo que las facultades humanas pueden ser reconstruidas, tal cuales, a partir de la sola sensación. Pero de Tracy opinaba que esto era un proceso artificial de análisis y reconstrucción, una explicación ingeniosa de cómo podrían haber sido las cosas... sin atender para nada a lo que cabría describir como la fenomenología de la conciencia. A su parecer, Condillac confundía unas veces lo que había que distinguir y separaba otras veces lo que debía unirse. En cualquier caso, a de Tracy le importaba más descubrir las facultades humanas básicas según se revelaban a la observación directa y concreta, que no la génesis de las ideas y la discusión de si eran todas derivables de sensaciones.

Para de Tracy las facultades básicas son las de sentir, recordar, juzgar y querer. A la operación de juzgar cabe tenerla por el fundamento de la gramática (considerada ésta como el estudio de los signos que se emplean en el discurso) y de la lógica, que versa sobre los modos de obtener certeza en el juicio.[50] La reflexión sobre los efectos de la voluntad es la base de la ética, considerada principalmente como el estudio de los orígenes de nuestros deseos y de su conformidad o falta de ella con nuestra naturaleza, y es también la base de la economía, entendida ésta como investigación de las consecuencias de nuestras acciones en el hacer frente a nuestras necesidades.

Pasando por alto los detalles de la ideología, fijémonos en los dos puntos

siguientes: Primero, al sentar las nociones fundamentales de la ideología, de Tracy se apartó del reductivo análisis de Condillac para dedicarse a la observación directa de sí mismo; desechó la hipotética reconstrucción de la vida psíquica del hombre a base de la sensación elemental y se puso a reflexionar en lo que, de hecho, percibimos que ocurre en nosotros cuando pensamos, hablamos y actuamos voluntariamente. Segundo punto: de Tracy mantuvo que si la psicología de Condillac, que solamente prestaba atención a la receptividad, fuese verdadera, nunca podríamos saber si existía un mundo exterior a nosotros. Se nos dejaría con el insoluble problema de Hume. De hecho, la base real de nuestro conocimiento del mundo exterior es nuestra actividad, nuestro movimiento, nuestra acción voluntaria que tropieza con resistencias.

Teniendo presentes estos puntos, resulta más fácil comprender cómo pudo influir de Tracy en Maine de Biran, que fue el precursor del que ha sido llamado movimiento espiritualista en la filosofía francesa del siglo XIX. Los ideólogos le ayudaron a desembarazarse del empirismo de Locke y Condillac y le estimularon a emprender su propio camino por el campo del pensamiento.

Merece la pena mencionar que Thomas Jefferson (1743-1826), que tenía una alta opinión de los ideólogos franceses, sostuvo correspondencia con Destutt de Tracy desde 1806 hasta 1826. En 1811 publicó Jefferson una traducción del comentario de De Tracy a la obra de Montesquieu *De l’esprit des lois*. Publicó también una edición del *Tratado de Economía Política* compuesto por de Tracy (1818).

2. Maine de Biran: vida y escritos.

Francois-Pierre Maine de Biran (1766-1824) había nacido en Bergerac e hizo los estudios de humanidades en Périgueux. A la edad de dieciocho años marchó a París y se enroló en la guardia real. Fue herido en 1789, y no mucho después de la disolución de la guardia, en 1791, se retiró al castillo de Grateloup, cerca de Bergerac, y dedicó un tiempo al estudio y a la reflexión. En 1795 fue designado administrador del departamento de la Dordoña, y en 1797 se le eligió miembro del Consejo de los Quinientos. En 1810, bajo Napoleón, fue nombrado miembro del *Corps législatif*, pero a finales de 1813 formó parte de un grupo que manifestó en público su oposición al emperador. Restaurada la monarquía, fue reelegido diputado por la Dordoña. En 1816 actuó de consejero de Estado y trabajó en varios comités.

En 1802 publicó Maine de Biran anónimamente un ensayo titulado *Influence de l’habitude sur la faculté de penser* (*Influencia del hábito sobre la facultad de pensar*),

con el que ganó un premio del Instituto de Francia. Este escrito era una versión revisada de otro que había presentado ya al Instituto en 1800 y que, aunque no le granjeó el premio, había llamado la atención de los ideólogos Destutt de Tracy y Cabanis. En 1805 obtuvo otro premio con un ensayo en el que se ocupaba del análisis del pensamiento (*Mémoire sur la décomposition de la pensée*) y fue elegido miembro del Instituto. En 1812 recibió un galardón de la Academia de Copenhague por una *Mémoire sur les rapports du physique et du moral de l'homme* (*Memoria sobre las relaciones de lo físico y lo moral del hombre*). Ninguno de estos dos trabajos fue publicado por Maine de Biran. En cambio, en 1817 publicó, de nuevo anónimamente, un *Examen des leçons de philosophie de M, Laromiguière*, y en 1819 redactó un artículo sobre Leibniz (*Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz*) para la *Biographie universelle*.

Según se ve por lo que acabamos de decir, Maine de Biran apenas publicó nada él mismo: el *Ensayo* de 1802, el *Examen* (ambos anónimos) y el artículo sobre Leibniz. Dio también al público algunos escritos sueltos, principalmente sobre cuestiones de política. Sin embargo, su obra es muy extensa, y parece ser que hacia el final de su vida estaba planeando componer algo más importante, una especie de tratado científico de la naturaleza humana o una antropología filosófica, incorporando versiones revisadas de los anteriores ensayos. Esta obra principal quedó inacabada, pero una gran parte de los materiales manuscritos[51] parece representar varias fases del intento de realización de su proyecto. Por ejemplo, el *Essai sur les fondements de la psychologie* (*Ensayo sobre los fundamentos de la psicología*), en el que de Biran estaba trabajando por los años 1811 y 1812, es, sin duda, una fase redaccional de la obra inconclusa.[52]

En 1841 Victor Cousin publicó una edición (incompleta) de los escritos de Maine de Biran en cuatro volúmenes.[53] En 1859 E. Naville y M. Debrit presentaron en tres volúmenes las *Oeuvres inédites de Maine de Biran*. En 1920 Tisserand comenzó la publicación de las *Obras completas* en XIV tomos (*Oeuvres de Maine de Biran accompagnées de notes et d'appendices*). Tisserand mismo llegó a publicar doce de los volúmenes (1920-1939). Los dos últimos fueron publicados por el profesor Henri Gouhier en 1949. Gouhier ha publicado también una edición del *Diario* de Maine de Biran en tres volúmenes (*Journal intime*, 1954-1957).

3. Desarrollo filosófico.

Por temperamento, Maine de Biran era muy propenso a la introspección y al diálogo consigo mismo. Y en su juventud, mientras estuvo en aquel retiro del castillo de Grateloup, se dejó influir poderosamente por Rousseau, considerado más como el autor de las *Confessions,* las *Rêveries du promeneur solitaire* y la *Profession de foi du vicaire savoyard* que como el expositor de la teoría del contrato social, «Rousseau me habla al corazón, pero a veces sus errores me afligen.»[54] Por ejemplo, mientras que Maine de Biran simpatizaba con la idea de Rousseau de que el sentido o sentimiento íntimo nos mueve a creer en Dios y en la inmortalidad, rechazaba con decisión la modesta teología natural que proponía el *vicaire savoyard*. En lo concerniente al razonamiento, la única actitud adecuada era el agnosticismo.[55]

Otro punto en el que a Maine de Biran le parece que Rousseau yerra es el de la opinión de que el hombre es esencialmente o por naturaleza bueno. De lo cual no se sigue que Maine de Biran vea al hombre como esencialmente malo o como inclinado al mal por efecto de una Caída. El piensa que el hombre tiene un impulso connatural a buscar la felicidad, y que la virtud es una condición indispensable para lograr la felicidad. Mas esto en modo alguno implica que haya que concluir que el hombre es virtuoso por naturaleza. Tiene, eso sí, el poder de hacerse virtuoso o vicioso. Y es la sola razón la que puede descubrir la naturaleza de la virtud y los principios de la moral. En otras palabras, Maine de Biran critica la teoría rousseauniana de la bondad natural del hombre, porque le parece que implica la doctrina de las ideas innatas. Y en realidad «todas nuestras ideas son adquisiciones».[56] No hay ideas innatas de lo verdadero y lo falso, de lo bueno y lo malo, Pero la ética puede establecerse por medio de la razón, por un proceso de raciocinio o de reflexión, es decir, basado en la observación o experiencia. Y esto es factible sin dependencia alguna de la fe religiosa.

Dada su idea de la razón, era natural que al tratar de desarrollar una ciencia del hombre Maine de Biran acudiese a la psicología «científica» contemporánea, que hacía profesión de basarse en hechos de experiencia. Además de Locke, los autores con que desde luego se podía entonces contar eran Condillac y Charles Bonnet (1720-1793). Pero Maine de Biran tardó poco en advertir lo extremadamente artificiosas que eran la reducción, por Condillac, de la vida psíquica del hombre a las sensaciones causadas desde fuera y la pretensión de reconstruir nuestras operaciones mentales a partir de semejante base. Por lo que fuese, a Condillac se le pasaba por alto el hecho evidente de que la sensación exteriormente causada afecta a un sujeto dotado de apetito e instinto. Dicho de otro modo, Condillac era un teórico que construía o inventaba una psicología siguiendo un método cuasi matemático y estaba perfectamente dispuesto a ignorar, por las buenas, el hecho evidentísimo de que en el hombre hay muchas cosas que no pueden explicarse en términos de lo que le viene del exterior.[57] En cuanto a Bonnet, de Biran primeramente le tenía en alto concepto y hasta puso una frase de él como epígrafe al comienzo de su ensayo sobre la *Influencia del hábito*.[58] Pero, igual que en el caso de Condillac, de Biran acabó

viendo en Bonnet al constructor de una teoría insuficientemente basada en la evidencia empírica. Al fin y al cabo, Bonnet no había observado nunca los movimientos del cerebro y sus conexiones con las operaciones mentales.

De Condillac y Bonnet pasó Maine de Biran a Cabanis y a Destutt de Tracy. Cierto que Cabanis había hecho algunas afirmaciones de un materialismo bastante tosco, tales como su famoso aserto de que el cerebro segrega pensamiento lo mismo que el hígado segrega bilis. Pero estimaba que la imagen condillaciana de la estatua gradualmente provista de un órgano sensorial tras otro representaba una teoría sumamente inadecuada y unilateral de la génesis de la vida mental del hombre. Para Cabanis, el sistema nervioso, las sensaciones internas u orgánicas, la constitución fisiológica heredada y otros factores pertenecientes a la «estatua» misma eran muy importantes. Cabanis era, sí, reduccionista, en el sentido de que trataba de hallar bases fisiológicas para todas nuestras operaciones mentales; pero estudiaba cuidadosamente los datos empíricos de que se disponía, e intentaba explicar la actividad humana, la cual difícilmente podría ser explicada en términos de la estatua-modelo de Condillac. En cuanto a de Tracy, indica Maine de Biran en la introducción a su ensayo sobre la *Influencia del hábito*: «Yo divido todas nuestras impresiones en *activas* y *pasivas*»[59] y en una nota rinde tributo a de Tracy por ser el primer autor que ha visto claramente la importancia de nuestra facultad de movernos o «motilidad» (*motilité*), como de Tracy la llamó. Por ejemplo, de Tracy comprendió que el juicio acerca de la existencia real de una cosa o de nuestro conocimiento de la realidad exterior era inexplicable sin la experiencia de la resistencia, la cual presuponía ya la «motilidad».

En fin, que Maine de Biran reaccionó contra la psicología de Condillac a base de fijarse en la actividad humana. «Soy *yo* quien se mueve o quien *quiero* moverme, y *yo* también quien soy movido. He aquí los dos términos de la relación que hacen falta para fundar el primer simple juicio de personalidad: *yo soy*.»[60] Maine de Biran está repitiendo en un sentido real el convencimiento de Rousseau, que en la primera parte de su *Discurso sobre el origen de la desigualdad* afirmó rotundamente que el hombre difiere de los animales por ser un agente libre. Pero entre los psicólogos fisiologistas de Biran ha sido estimulado por los escritos de los ideólogos. Y era natural que, cuando presentó la versión revisada de su primer ensayo ganador de un premio, Cabanis y de Tracy, que estaban entre los jueces, acogieran con calurosa bienvenida al concursante y su trabajo.

Sin embargo, aunque los ideólogos miraron a Maine de Biran como a uno de ellos, nuestro pensador llegó en seguida a la conclusión de que Destutt de Tracy no había sabido explotar su propio añadido a la psicología de Condillac, esto es, la idea del poder activo del hombre. En un principio tal vez se viera de Biran a sí mismo como el corrector de las concepciones de los ideólogos allí donde éstos tendían a recaer en la psicología condillaciana, pero después se fue apartando gradualmente de la tradición reduccionista, a la que los ideólogos pertenecían de hecho, a pesar de las

mejoras que introdujeron en ella. Su *Memoria sobre la descomposición del pensamiento*, con la que gana un premio en 1805, la escribe de Biran todavía como ideólogo; pero ya pregunta si no habría que distinguir entre ideología objetiva e ideología subjetiva. Una ideología objetiva se basaría principalmente «en las relaciones que vinculan el ser sensitivo a las cosas externas, respecto a las cuales se halla situado en una relación de esencial dependencia, ya por las impresiones afectivas que de ellas recibe, ya por las imágenes que de ellas se *forma*»,[61] La ideología subjetiva, «encerrándose en la conciencia del sujeto *pensante*, trataría de penetrar las íntimas relaciones que él tiene consigo mismo en el libre ejercicio de sus actos intelectuales».[62] No niega de Biran la importancia de la psicología fisíologista. Ni es su intención refutar a Cabanis o desechar sus obras. Pero está convencido de que hace falta algo más, algo que cabe describir como la fenomenología de la conciencia. El yo se experimenta a sí mismo en sus operaciones; y podemos darnos a una reflexión en la que el conocedor y lo conocido son una misma cosa.

Quizá suene esto como si Maine de Biran estuviera empeñado en reintroducir el concepto metafísico del sujeto o propio yo como sustancia, la sustancia pensante de Descartes. Pero él hace hincapié en que no es nada de esto lo que se propone. El esfuerzo muscular, vale decir, el esfuerzo querido, voluntario, es un hecho primitivo. Y la existencia real del ego o propio yo se constata «en la apercepción del esfuerzo, del que uno mismo se siente sujeto o causa».[63] Ciertamente nos es difícil pensar o hablar acerca del ego o propio yo sin distinguirlo del esfuerzo voluntario o la acción como se distingue la causa del efecto. Sin embargo, no debemos dejarnos inducir por el metafísico a postular un yo que sea como una *cosa*, un alma «que exista antes de actuar y que pueda actuar sin conocer sus actos, sin conocerse a sí misma».[64] Con el esfuerzo querido, voluntario, surge en el ser humano la apercepción o conciencia, y con ésta la existencia *personal* en cuanto distinta de la existencia de un ser meramente senciente. «El hecho de un poder de acción y de *volición* propio del ser pensante le es, sin duda, tan evidente a éste como el hecho mismo de su propia existencia; en realidad, el uno no difiere del otro.»[65] Y «aquí está el ser sensitivo sin *ego*; ahí comienza una *personalidad* constante, y con él, con el *yo*, empiezan a darse todas las facultades de la inteligencia y del ser moral».[66] En otras palabras, que la conciencia no puede ser explicada simplemente en términos de «sensaciones transformadas» como se lo figuró Condillac. Se ha de recurrir al esfuerzo voluntario, a la actividad humana que encuentra resistencia. Y si se pregunta por qué entonces la personalidad no es intermitente, presente tan sólo en el momento en que realizamos el esfuerzo voluntario, de Biran contesta que es erróneo suponer que tales esfuerzos ocurran sólo ocasionalmente o de vez en cuando. De una forma u otra, el esfuerzo es continuo durante la existencia vígil y está en la base de la percepción y del conocimiento.

Quizá pueda decirse que mediante un proceso de reflexión, primero sobre la psicología de Condillac y Bonnet, después sobre la de Cabanis y de Tracy, llega

Maine de Biran a reafirmar aquello de Rousseau de que el hombre se diferencia de los animales por ser un agente libre. Pero hemos de añadir que la reflexión sobre la psicología contemporánea la efectúa de Biran siempre a la luz de los hechos, de los fenómenos, tal como él los ve. En su opinión, los ideólogos han tenido en cuenta hechos para los que Condillac estuvo ciego, o cuyo significado, al menos, no comprendió bien. Y se remite a Cabanis y a de Tracy como a quienes convienen en que el ego o yo reside exclusivamente en la voluntad.[67] Mas de aquí no se sigue en modo alguno que Maine de Biran se sienta de acuerdo con los ideólogos. Pues a medida que se ha venido percatando reflexivamente de la distancia que ahora le separa de Condillac, ha ido llegando, de rechazo, a la conclusión de que de Tracy, en vez de explotar o desarrollar sus propias intuiciones, ha estado retrocediendo y reincidiendo en tesis inaceptables. Por mucho que Maine de Biran se considere a sí mismo heredero de los ideólogos, sus cartas atestiguan su creciente convicción de que sus sendas divergen.

4. Psicología y conocimiento.

Las ideas expresadas en la *Memoria sobre la descomposición del pensamiento* fueron reelaboradas en el manuscrito del *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología*, que Maine de Biran llevó consigo a París en 1812. En este ensayo, metafísica, en el sentido en que es aceptable para el autor, es realmente lo mismo que psicología reflexiva. Si entendemos por metafísica el estudio de las cosas en sí (de los *noumena*, para emplear la terminología kantiana), de las cosas mismas, aparte de su aparecer en nuestra conciencia, la metafísica queda excluida. Lo cual significa que la filosofía no puede proporcionar conocimiento del alma como de una substancia «absoluta», que exista aparte de la conciencia. En cambio, si por metafísica se entiende la ciencia de los «fenómenos internos»[68] o la ciencia de los datos primitivos del sentido íntimo (*sens intime*), entonces no sólo es posible sino necesaria. La metafísica así entendida revela la existencia del sujeto como activo ego o yo en la relación del esfuerzo voluntario que encuentra resistencia. Además el sujeto se percibe a sí mismo como un poder o una fuerza activa que encuentra una serie de resistencias, y se percibe como yo idéntico en cuanto que es un sujeto en relación al mismo organismo.

Puede dar la impresión de que Maine de Biran sostiene, en definitiva, que el yo se percibe intuitivamente a sí mismo como una substancia. Pero en realidad lo que dice

es que el yo es consciente de sí como causa. «Sobre la base del hecho primitivo del sentido íntimo, se puede uno mismo asegurar de que todo fenómeno relativo a la conciencia, toda modalidad en que el *yo* participa o a la que se une él mismo de alguna manera, incluye necesariamente la idea de *causa*. Esta causa es *yo* si el modo es activo y es percibido como el resultado actual de un esfuerzo querido; es *no-yo* si es una impresión pasiva, que se siente como opuesta a ese esfuerzo o como independiente de cualquier ejercicio de la voluntad.»[69] O sea, que es fundamental la apercepción del ego o *yo* como agente causal. El concepto del alma como substancia «absoluta», que exista aparte de esta conciencia del yo, es una abstracción. Al mismo tiempo, Maine de Biran trata de incluir la conciencia de la identidad personal en la intuición de la eficiencia causal.

Parte del *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología* parece que estaba ya a punto para su publicación cuando Maine de Biran llegó a París en 1812. Pero en conversaciones y correspondencia con sus amigos, entre los que se contaban Ampère,[70] Dégerando[71] y Royer-Collard,[72] se convenció de que debía dedicar más atención al desarrollo de sus ideas. Y el resultado fue que nunca acabó ni publicó la obra.

Si la existencia del ego o sujeto como causa activa se intuye inmediatamente, es natural que se conciba que esta causa persiste, al menos como causa virtual, aun cuando no se tenga conciencia actual de su eficiencia causal en el esfuerzo voluntario. Y en tal caso es natural concebirla como una substancia, a condición tan sólo de que el concepto de substancia se interprete en términos de fuerza activa o causalidad y no como sustrato inerte. Así que no hay por qué sorprenderse de que Maine de Biran escribiera a Dégerando diciéndole que «cree» en el sujeto o ego metafenoménico. «Si me preguntareis por qué o con qué fundamento lo *creo*, os responderé que estoy hecho de tal manera que me es imposible no tener esta persuasión, y que sería preciso cambiar mi naturaleza para que cesara de tenerla.»[73] En otras palabras, nosotros *percibimos* o intuimos el ego o yo como una causa o fuerza que actúa en nuestras relaciones con las cosas concretas, y tenemos una tendencia natural e irresistible a *creer* en su existencia metafenoménica o nouménica como permanente fuerza sustancial que existe aparte de la apercepción actual. Lo fenoménico es objeto de intuición, mientras que lo nouménico o «absoluto» es objeto de creencia. Expresándolo de otro modo: el sujeto o yo que se revela en el esfuerzo voluntario es «la manera fenoménica de manifestarse mi alma a la visión interior».[74]

En el *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología* Maine de Biran concebía la metafísica como la ciencia de los principios, principios que buscaba y hallaba en los hechos primitivos o datos intuitivos básicos. Ahora está buscando principios fuera de los objetos de intuición, Pues el ego o yo de la conciencia es considerado como la manifestación fenoménica de un alma substancial, nouménica, del «absoluto» que en la relación consciente aparece como el sujeto activo. Cabe preguntar, por tanto, si la existencia del yo nouménico, que es objeto de creencia y no de conocimiento, es algo

inferido. De hecho, Maine de Biran en este contexto habla a veces de «inducción» y también de «deducción». Pero lo que parece querer decir es que tal creencia es el resultado de un movimiento espontáneo de la mente más bien que una operación inferencial que se haga deliberadamente. «El espíritu del hombre, que no puede conocer o concebir nada sino bajo ciertas relaciones, aspira siempre a lo absoluto y a lo incondicional.»[75] Esta aspiración puede parecer que equivale a un rebasar las fronteras del conocimiento para sumirse en la esfera de lo incognoscible. Pero de Biran se pregunta también si «del hecho de que no pueda concebirse un acto o su resultado fenoménico sin concebir un ser en sí por el que el acto es producido, no se sigue necesariamente que la relación de causalidad incluye la noción de substancia».[76] En cualquier caso, la metafísica parece rebasar los límites de un estudio de los hechos primitivos o datos de la intuición o sentido íntimo y abarcar también la reflexión sobre las condiciones metafenoménicas de esos hechos.

Para llegar a sus nuevas ideas le estimularon a Maine de Biran, además de la conversación y la correspondencia con sus amigos, las reflexiones sobre las obras de filósofos eminentes tales como Descartes, Leibniz y Kant. Según hemos visto, su filosofar se incardinó primero durante algún tiempo en la tradición de Francis Bacon, Locke, Condillac y Bonnet. Y acudía muy poco a los defensores de la teoría de las ideas innatas o a los que trataban de probar la existencia de realidades metafenoménicas. Sin embargo, con el tiempo llegó a convencerse de que en Descartes y en Leibniz había más de lo que él se había imaginado, y aunque parece ser que no tuvo un conocimiento de primera mano de los escritos de Kant, adquirió en fuentes secundarias alguna familiaridad con el pensamiento del filósofo alemán y fue claramente influido por él.

En la medida en que el *Cogito, ergo sum* (*Pienso, luego existo*) de Descartes pudiera entenderse que expresa no una inferencia sino una aprehensión intuitiva de un hecho primitivo o dato de conciencia, Maine de Biran llegó a apreciar la intuición cartesiana. Naturalmente él prefería la fórmula *Volo, ergo sum* (*Quiero, luego existo*), puesto que opinaba que el yo consciente surgía en la expresión del esfuerzo voluntario al encontrar resistencia. Pero ciertamente pensaba que la existencia del ego se daba en su aparecer en la conciencia como agente causal. Ahora bien, la existencia del sujeto o ego que se daba como una realidad fenoménica era precisamente su existencia «para sí mismo», como sujeto activo, es decir, dentro de la conciencia o apercepción. El grave error de Descartes, en opinión de Maine de Biran, fue que confundió el yo fenoménico con el yo nouménico o sustancial. Pues del *Cogito, ergo sum* Descartes sacó conclusiones acerca del ego o yo «en sí», saliéndose con ello de la esfera de los objetos del conocimiento. En cambio Kant evita la confusión mediante su distinguir entre el yo de la apercepción, el ego fenoménico o que aparece y existe para sí mismo, y el nouménico, principio substancial. No es que la posición de Maine de Biran coincida en todo con la de Kant. Así, mientras que para Kant el libre agente presupuesto por la elección moral a la luz del concepto de obligación era

el yo nouménico, para Maine de Biran la libertad es, digámoslo en lenguaje bergsoniano, un dato inmediato de la conciencia, y el libre agente causal es el yo fenoménico. Mas esto no quita el que de Biran vea alguna afinidad entre su idea del alma permanente como objeto de creencia más que de conocimiento y la idea kantiana del yo nouménico. Afirma, por ejemplo, que «lo relativo supone algo que preexiste absolutamente, pero como este absoluto deja de serlo y asume por fuerza el carácter de relativo en cuanto llegamos a tener conocimiento directo de él, implica contradicción decir que nosotros tenemos algún conocimiento positivo o alguna idea del *absoluto*, aunque no podamos dejar de creer que existe o dejar de admitirlo como un primer dato inseparable de nuestro espíritu, preexistente a todo nuestro *conocimiento*».[77] Decir esto es inclinarse del lado de Kant más que del de Descartes.

Pero Maine de Biran no se contenta con postular un «absoluto» que exista con independencia de la conciencia actual y sostener que acerca de él no se puede decir sino que existe o que nosotros creemos que existe. Después de todo, ¿cómo podemos afirmar la existencia de algo cuando somos incapaces de decir *qué* es eso que se supone que existe? Aquí viene Leibniz en ayuda de nuestro pensador. Volviendo a concebir la sustancia en términos de fuerza, se entiende más fácilmente que el alma substancial se manifiesta en la conciencia, a saber, como el sujeto activo en la relación de la conciencia, y que el concepto requerido para pensar el alma, o sea, el concepto de substancia, está incluido en la explicitación de la experiencia interior de la actividad causal o eficiencia. Con ello se amplía al campo de la «metafísica», y Maine de Biran puede decir que «Kant yerra cuando niega al entendimiento el poder de concebir algo más allá de los objetos *sensibles*, o sea, fuera de las cualidades que constituyen esos objetos sensibles, y cuando sostiene que las cosas en sí son incognoscibles por medio del entendimiento».[78]

5. Niveles de la vida humana.

La idea de ver en el yo fenoménico la automanifestación de un «absoluto» o alma substancial puede sugerir la idea de ver todos los fenómenos como manifestaciones del Absoluto o a Dios como su último fundamento o como la causa de su existencia. Pero aunque Maine de Biran llegó de hecho a considerar todos los fenómenos como relacionados con Dios, no parece probable que hubiese llegado a esta posición de no haber sido por su natural meditativo y orientado hacia la religiosidad, y por la necesidad que de Dios sentía. El *argüir*, al modo de la metafísica tradicional, de los

fenómenos internos al yo nouménico y de los fenómenos externos, o de todos los fenómenos, al Absoluto o Incondicionado, era realmente ajeno a su mentalidad.[79] Se trataba, más bien, de una especie de ampliación de la idea que de Biran se hacía de la vida interior del hombre. Así como acabó viendo en el yo (*moi*) de la conciencia el alma substancial que se manifiesta a sí misma en una relación y con ello se ofrece al conocimiento, de parecido modo llegó a ver en ciertos aspectos de la vida del hombre una manifestación de la realidad divina. Y según fue avanzando en edad, su filosofía fue ganando en hondura religiosa. Pero siguió siendo siempre un filósofo de la vida interior del hombre. Y el cambio en su perspectiva filosófica fue expresión de un cambio en sus reflexiones sobre esa vida interior, no una repentina conversión a la metafísica tradicional.

Ya se ha hecho referencia a lo que insistió de Biran, durante su retiro en Grateloup, en el tema de que no es necesario creer en Dios para llevar una vida moral, sino que el hombre tiene en sí la fuerza que se necesita para vivir moralmente. Un ateo puede muy bien reconocer valores morales y procurar realizarlos con sus acciones. A de Biran le influyó el estoicismo; admiraba a sus héroes, tales como Marco Aurelio; pero naturalmente puso en conexión sus ideas éticas con su psicología en la medida en que esto era posible. El fin o meta es la felicidad, y una condición para alcanzarla es que el hombre consiga armonizar y equilibrar sus potencias o facultades. Esto significa, de hecho, que el activo sujeto pensante de la conciencia ha de regir o gobernar los apetitos o impulsos de aquella parte de la naturaleza del hombre que es presupuesto necesario para la vida consciente. Dicho de otro modo, la razón deberá regir los impulsos del sentido. Para dar contenido, empero, a las ideas de virtud y vicio, hemos de considerar al hombre en sus relaciones sociales, al hombre influyendo en los demás hombres y siendo a su vez influido por la sociedad. «Del sentimiento de la acción libre y espontánea que, de suyo, no tendría límites, se deriva lo que llamamos *derechos*. De la necesaria reacción social, que sigue a la acción del individuo y no se conforma exactamente a ella (pues los hombres no son como las cosas materiales, que reaccionan sin actuar u originar acción), y que a menudo se anticipa a ella, forzando al individuo a coordinar su actuación con la de la sociedad, surgen los deberes. El sentimiento de obligación (deber) es el sentimiento de esa *coerción* social de la que todo individuo sabe bien que le es imposible librarse.»[80]

Sin embargo, Maine de Biran fue cobrando cada vez más conciencia de las limitaciones de la razón y la voluntad humanas cuando se las deja a sí mismas. «Esta moral estoica, aun siendo tan sublime, es contraria a la naturaleza del hombre en la medida en que tiende a poner bajo el dominio de la voluntad afectos, sentimientos o causas de excitación que no dependen de ella en modo alguno, y en cuanto que anula una parte del hombre de la que éste no se puede apartar. La razón sola es impotente para suministrar a la voluntad los motivos o principios de la acción. Es menester que estos principios dimanen de una fuente superior.»[81] A los dos niveles de la vida

humana que ha distinguido ya, el de la vida del hombre como animal, como ser sensitivo, y el de la vida del hombre precisamente como hombre, es decir, como sujeto consciente, pensante y libre, Maine de Biran se ve así llevado a añadir un tercer nivel, otra dimensión: la vida del espíritu, que se caracteriza por el amor comunicado por el Espíritu divino.[82]

La concepción de los tres niveles de la vida humana cabe expresarla de esta manera: al hombre le es posible permitir que su personalidad y su libertad se hundan en el abandono «a todos los apetitos, a todos los impulsos de la carne».[83] En tal caso el hombre se vuelve pasivo, cede y se entrega a su naturaleza animal. Al hombre le es posible, por el contrario, mantener, o al menos tratar de mantener, el nivel al cual «ejerce todas las facultades de su naturaleza humana, al cual desarrolla su energía moral, luchando contra los desenfrenados apetitos de su naturaleza animal [...]».[84] Y, finalmente, al hombre le es posible también elevarse al nivel de la «absorción en Dios»,[85] al nivel en que Dios es para él todo en todas las cosas. «El yo (*le moi*) está entre estos dos términos.»[86] Es decir, el nivel de la existencia personal y autosuficiente está entre el nivel de la pasividad, del autoabandonarse al impulso del sentido, y el nivel de la pasividad que implica el vivir en Dios y bajo su influjo. Pero el segundo nivel está ordenado al tercero, a la divinización del hombre.

Si se examina ante todo la psicología expuesta en la *Memoria sobre la influencia del hábito* y se consideran después las ideas que constan en el *Diario* de 1815 en adelante, o en escritos de De Biran tales como los *Nuevos ensayos de antropología,* tal vez se saque la impresión de que en la mente del autor se ha producido un cambio enorme y de que aquel ideólogo, tan influido por el pensamiento de la Ilustración, ha pasado a convertirse en un platónico y un místico. Hasta cierto punto, tal impresión estaría justificada. Ciertamente hubo una serie de cambios.[87] Al mismo tiempo, importa mucho comprender que cuando Maine de Biran concibió y desarrolló la idea de la vida del espíritu, más que rechazar sus teorías psicológicas anteriores, lo que hizo fue añadirles algo. Por ejemplo, no rechazó su teoría de la conciencia como relación, ni su tesis de que la vida del sujeto consciente libre y activo es la peculiar del hombre y es el nivel en que surge la existencia personal. Después vino a creer que, así como hay una pasividad que es presupuesto o condición para la vida consciente, así también hay una receptividad por encima del nivel de la existencia personal autosuficiente, una receptividad respecto a la influencia divina, que se manifiesta, por ejemplo, en la experiencia mística y en la atracción que ejercen los grandes ideales del bien y de la belleza de que habla Platón y que constituyen los modos de manifestarse el Absoluto divino.

Claro que, al hablar de un «añadido», hemos de reconocer que éste implica un perceptible cambio de perspectiva. Pues la vida del sujeto autónomo, que según el *philosophe* del siglo XVIII era la vida más elevada para el hombre, queda ahora subordinada a la vida del espíritu, en la que el hombre depende en su interior de la

acción divina.[88] Evidentemente de Biran se da perfecta cuenta del cambio de perspectiva. Así, en un pasaje que se cita a menudo, observa que él se pasó su juventud estudiando «la existencia individual y las facultades del propio yo (*moi*) y las relaciones, basadas en la pura *conciencia*, de este yo con las sensaciones externas o internas, las ideas y todo lo que es *dado* al alma o a la sensibilidad y recibido por los órganos, los diferentes sentidos, etc,».[89] Y dice a continuación que ahora da «la primacía de la importancia a las relaciones con Dios y con la sociedad de sus semejantes».[90]

Pero en la misma anotación del *Diario* dice también Maine de Biran que todavía sigue creyendo que «un cabal conocimiento de las relaciones entre el *yo* (*moi*) o el alma del hombre y el ser humano entero (la persona concreta) debería preceder, en el orden del *tiempo* o del estudio, a todas las investigaciones sobre las dos relaciones primeras».[91] Más aún, «es la *psicología* experimental o una ciencia al comienzo puramente reflexiva la que deberá conducirnos, en el debido orden, a determinar nuestras relaciones morales con el supremo ser infinito, del que procede nuestra alma y al que tiende a retomar mediante el ejercicio de las más sublimes facultades de nuestra naturaleza».[92] En otras palabras, el estudio psicológico del ego constituye la base para la reflexión que haya de hacerse en las esferas ética y religiosa, y el método que hay que emplear constantemente es lo que de Biran llama «psicología experimental», aunque sería preferible llamarlo «psicología reflexiva». El punto de partida lo constituyen todos los fenómenos de la vida interior del hombre. Refiriéndose a la vida del espíritu afirma de Biran que «la tercera división, la más importante de todas, es aquella que la filosofía se ha sentido hasta ahora obligada a dejar para las especulaciones del misticismo, aunque también se la puede reducir a hechos de observación, tomados, verdad es, de una naturaleza elevada por encima de los sentidos, pero no totalmente ajena al *espíritu* que conoce a Dios y se conoce a sí mismo. Esta división comprenderá, pues, los hechos o los modos y actos de la vida espiritual[…]».[93] Conjeturamos que bajo el título de «psicología experimental» incluye de Biran un estudio psicológico de los efectos fenoménicos o del influjo de lo que los teólogos han llamado la gracia divina.

Se ha pretendido que de Biran se convirtió del estoicismo al platonismo más que al cristianismo, y que si bien la meditación de una literatura como la *Imitación de Cristo* y los escritos de Fénelon le trajo ciertamente más cerca del cristianismo, fue mucho más atraído por la idea del Espíritu Santo que por la de Cristo como Hijo de Dios en un sentido único. Parece que hay bastante porción de verdad en esta discutida tesis. Sin embargo, en sus últimos escritos expresa de Biran el convencimiento de que la religión cristiana es «la única que revela al hombre una tercera vida, superior a la de la sensibilidad y a la de la razón o de la voluntad humana. Ningún otro sistema de filosofía se ha elevado a tanta altura».[94] En todo caso, lo cierto es que el autor agnóstico de Grateloup murió como católico, aun cuando quizá su religión haya sido

un cristianismo platonizante.

Maine de Biran no fue un pensador sistemático en el sentido del que crea un sistema filosófico desarrollado. Pero ejerció muy considerable influencia sugeridora y estimulante en la psicología y en el movimiento filosófico que, pasando por Ravaisson y Fouillée, culmina en Bergson y se conoce como movimiento o corriente de pensamiento espiritualista.[95] En el plano religioso, el tipo de apologéticas «desde la interioridad del hombre», representadas, por ejemplo, por Ollé-Laprune y luego por Blondel tuvo alguna deuda con Maine de Biran. Sino que la influencia de éste, haciéndose sentir más por la vía del estímulo a la reflexión personal en diversos campos (tales como la psicología de la volición, la fenomenología de la conciencia, el concepto de causalidad y la experiencia religiosa) que no mediante la creación de discípulos, está tan difundida y mezclada con otras influencias que se requieren estudios especializados para rastrear sus sutiles huellas.

Capítulo III
El eclecticismo.

1. Significado de este término.

Maine de Biran se inspiró en diversas fuentes. Tenía plena conciencia de ello, y por algún tiempo defendió en cierto modo lo que llamaba la prudencia del eclecticismo. Ahora bien, cuando se hace referencia a los eclécticos en la filosofía francesa durante la primera mitad del siglo XIX, se alude ante todo a Royer-Collard y a Cousin, más que a Maine de Biran. Verdad es que de Biran era amigo de Royer-Collard y que Cousin publicó una edición de sus escritos. También es verdad que a Royer-Collard y a Cousin puede considerárseles representativos del movimiento espiritualista cuyo iniciador en la filosofía francesa posterior a la Revolución fue de Biran. Pero la influencia de éste sólo llegaría a ser muy notoria bastante más tarde, en los campos de la psicología y de la fenomenología, mientras que Cousin desarrolló una filosofía explícitamente ecléctica, que constituyó durante algún tiempo una especie de sistema académico oficial y luego fue en seguida olvidada. Cousin disfrutó en vida de una fama incomparablemente mayor que la que nunca había tenido de Biran; pero su prestigio declinaba ya cuando el de De Biran empezó a ir en aumento. Y mientras que a Royer-Collard y a Cousin se les conoce específicamente por su eclecticismo, Maine de Biran es conocido por su reflexión sobre la conciencia humana.

Dar una definición precisa del eclecticismo no es tarea fácil. El término, en su raíz, tiene una significación suficientemente clara. Se deriva de un verbo griego (*eklegein*) que quiere decir «escoger» o «elegir» algo. Y, en general, filósofos eclécticos son aquellos que seleccionan o eligen entre las doctrinas de diferentes escuelas o sistemas las que a ellos les parecen bien y las combinan. El presupuesto de un proceder así es, obviamente, que cada sistema filosófico expresa, o es probable que exprese, alguna verdad o varias verdades, o algún aspecto de la realidad, o alguna perspectiva o manera de ver el mundo o la vida humana que es menester que sea tomada en cuenta en una síntesis que pretenda abarcarlo todo.[96] Pero las implicaciones de semejante presuposición pueden ser o no ser comprendidas íntegramente. En un extremo están los filósofos que, careciendo de la fuerza del pensamiento original, creador, adoptan como táctica un sincretismo: se dedican a

combinar o yuxtaponer doctrinas lógicamente compatibles (a su parecer, al menos), tomándolas de diferentes escuelas o tradiciones, pero sin tener una idea muy clara de los criterios que se están siguiendo y sin lograr, por lo tanto, dar al conjunto resultante una unidad orgánica. A tales filósofos es a los que les corresponde propiamente el apelativo de «eclécticos». En el otro extremo están aquellos filósofos que, como Aristóteles y Hegel, ven el desarrollo histórico de la filosofía como el proceso por el que el pensamiento filosófico más cabalmente puesto al día y más adecuado a su época, o sea, su propio sistema de filosofía, cobra ser, subsumiendo en sí todas las intuiciones de los pensadores pretéritos. Calificar a tales filósofos de eclécticos sería desacertado. El que un filósofo beba su inspiración en varias fuentes no le convierte sin más en un ecléctico. Y si sólo por eso se le llama también ecléctico, el significado del término resultará tan amplio que su utilidad será ya escasa. Probablemente convendrá más reservarlo para designar a aquellos filósofos que combinan o yuxtaponen sin ton ni son doctrinas tomadas de diversas fuentes, sin crear con ellas una unidad doctrinal orgánica. Porque si un filósofo consigue esto último a base de juntar consistentemente principios fundamentales e ideas profundas, habrá construido un sistema reconocible, que es algo más que una colección de doctrinas yuxtapuestas.

Claro que puede haber casos discutibles. Por ejemplo, el de quien escogiendo de varios sistemas los elementos que en su opinión poseyeran valor de verdad pensase haberlos fusionado debidamente y haberles dado unidad orgánica, en tanto que sus críticos podrían estar convencidos de que su pretensión era injustificada y de que él no era más que un ecléctico. En tal caso, los críticos estarían dando al término «eclecticismo» el sentido que proponíamos líneas arriba como el más apropiado. Cousin, por su parte, se proclamó ecléctico y trató después de distinguir entre el eclecticismo según él lo entendía y la mera yuxtaposición de ideas tomadas de sistemas diferentes. Pero aunque él intentó crear un sistema unificado, sus pretensiones de haberlo conseguido han sido objeto de persistentes críticas.

Se ha dicho con frecuencia que el eclecticismo francés representaba, o por lo menos estaba muy vinculado a, una actitud política. Esto no es simplemente expresión de la general tendencia a interpretar los movimientos filosóficos con categorías políticas. Aquí hay algo más. Los dirigentes del eclecticismo actuaron y se comprometieron en política. Creían deseable una constitución que combinara todos los elementos valiosos de la monarquía, la aristocracia y la democracia. En otras palabras, eran partidarios de la monarquía constitucional. Por un lado se oponían no sólo a cualquier afán de retorno de la monarquía absoluta sino también al gobierno de Napoleón como emperador. Por otro lado, eran opuestos a quienes pensaban que la Revolución no había ido hasta donde debiera y que hacía falta renovarla y ampliarla. Se ha dicho de ellos que fueron los representantes de un espíritu de compromiso burgués. Ellos mismos estaban persuadidos de que su teoría política era la expresión de un sano eclecticismo, de una capacidad para discernir los elementos valiosos que

hay en sistemas contrapuestos y para combinarlos de modo que formaran una estructura sociopolítica viable.

En la esfera religiosa su actitud era similar: se oponían al materialismo, al ateísmo y al sensismo de Condillac. Al mismo tiempo, mientras creían en la libertad religiosa y no deseaban ver a la Iglesia sometida a persecución, ciertamente no admitían la pretensión de la Iglesia de ser ella la única guardiana de la verdad en las esferas religiosa y moral; ni simpatizaban nada con la idea de un sistema educativo eclesiásticamente inspirado y controlado. Trataban de promover una religión de base filosófica, que existiese junto a la religión oficialmente organizada y colaborase con ésta en los asuntos importantes, pero sin estar sujeta a la autoridad eclesiástica, y cuyo destino sería acaso sustituir al catolicismo tal como entonces se lo conocía.

En fin, que mientras los tradicionalistas como de Maistre soñaban con la vuelta de una monarquía fuerte y predicaban el ultramontanismo, y mientras los teóricos sociales que después mencionaremos pedían la extensión de la Revolución,[97] los eclécticos trataban de orientar el rumbo por en medio de esos dos extremos, proponiendo que se combinaran los diferentes elementos valiosos de las posiciones en conflicto. Hasta qué punto las actitudes políticas influían en las tesis filosóficas y hasta qué otro las ideas filosóficas ejercían alguna influencia en las convicciones políticas queda abierto, como es obvio, a la discusión. En todo caso, no es cuestión que pueda ser resuelta puramente en abstracto, sino considerando con detenimiento a cada pensador. Pero lo que parece claro es que lo que se llamó el eclecticismo expresaba una actitud que se manifestaba fuera del ámbito de la filosofía académica.

2. Royer-Collard.

Paul Royer-Collard (1763-1845) nació en Sompuis, en el departamento del Marne. En 1792 fue miembro de la Commune de París y en 1797 formó parte del Consejo de los Quinientos. Aunque no tenía mucha formación filosófica, llegó a ser profesor de filosofía en la Sorbona en 1811 y conservó el puesto hasta 1814. No veía con buenos ojos a Napoleón; pero el emperador encomió mucho la lección inaugural en que Royer-Collard atacó a Condillac. En el sentir de Napoleón, el pensamiento de Royer-Collard sería un instrumento aprovechable para desbaratar y derrotar a los ideólogos. Vencido definitivamente el emperador, fue Royer-Collard diputado por el Marne y se convirtió en uno de los mentores de los llamados «doctrinarios», que creían que sus teorías políticas podían deducirse de principios puramente racionales.

Aparte de una lección inaugural de su curso sobre historia de la filosofía, sólo poseemos de Royer-Collard algunos fragmentos filosóficos que fueron recogidos por Jouffroy. Por lo que más se le conoce es porque introdujo en Francia la filosofía del sentido común de Thomas Reid.[98] En 1768 se había publicado en Amsterdam una traducción del *Inquiry* de Reid al francés, pero recibió escasa atención. Royer-Collard introdujo a sus oyentes a la comprensión de aquella obra y después añadió algunas ideas de su propia cosecha, aunque el blanco principal de sus críticas era Condillac, en tanto que Reid se había dedicado a combatir el escepticismo de Hume.

La réplica de Reid a Hume no estaba muy bien concebida que digamos. Pero una de las distinciones que hacía era entre las ideas simples de Locke y las impresiones de Hume por un lado y la percepción por otro. Para Reid, aquellas ideas-impresiones no eran los datos positivos en que se basa el conocimiento, sino, más bien, postulados a los que se llegaba a través de un análisis de lo que realmente se da en la experiencia, que es la percepción. La percepción implica siempre un juicio o creencia natural, por ejemplo sobre la existencia de la cosa percibida. Si nos empeñamos en tomar por punto de partida impresiones subjetivas, permaneceremos encerrados en la esfera del subjetivismo. En cambio, la percepción trae ya consigo un juicio acerca de la realidad exterior. Este juicio no necesita ninguna demostración[99] y es connatural a toda la humanidad, de modo que es uno de los principios «de sentido común».

Royer-Collard, en su ataque al sensismo de Condillac, utiliza la distinción de Reid. El desacierto lo inició Descartes al tomar por punto de partida el ego encerrado en sí y tratar de probar después la existencia real de los objetos físicos y de las demás personas. Pero Condillac completó el desarrollo del «idealismo» al reducirlo todo a las fugaces sensaciones, que son por naturaleza subjetivas. Basándose en sus premisas, fue incapaz de explicar nuestra facultad de juzgar, la cual manifiesta de un modo palmario la actividad de la mente. En la percepción va envuelto el juicio, pues quien percibe juzga de manera natural, espontánea, que hay un yo permanente y que actúa como causa, y juzga también que el objeto de la percepción dirigida hacia fuera del percipiente existe en realidad. «Sensaciones» significa, para Royer-Collard, los sentimientos de placer y de dolor. Son, claramente, experiencias subjetivas. En cambio, la percepción nos da objetos que existen independientemente de la sensación. El escéptico teorizante podrá mantener sus dudas acerca de la existencia de un yo o sujeto permanente y de los objetos físicos, reduciéndolo todo a la sensación; pero él, lo mismo que cualquier otro, actúa conforme a los juicios primitivos y naturales de que hay un yo causalmente activo y permanente y de que hay objetos físicos realmente existentes. Tales juicios pertenecen al dominio del sentido común y constituyen la base para toda operación ulterior de la razón, la cual puede desarrollar la ciencia inductiva y puede argüir hasta llegar a la existencia de Dios como última causa. No hay necesidad de ninguna autoridad sobrenatural que le revele al hombre los principios fundamentales de la religión y la moralidad. El sentido común y la razón son guías suficientes. Dicho de otra forma, rechazar el sensismo de Condillac

no supone recurrir al tradicionalismo o a una Iglesia autoritaria. Hay una vía intermedia.

El pensamiento de Royer-Collard tiene algún interés en cuanto que asocia un seguir el camino intermedio en filosofía con el seguirlo en política. A juzgar, sin embargo, por los fragmentos filosóficos que nos quedan, sus teorías requerirían una clarificación que no acaban de recibir. Por ejemplo, opina Royer-Collard que el yo y su actividad causal son datos inmediatos de la conciencia o de la percepción interna. Así, en el fenómeno de la atención deliberada, yo me estoy percatando inmediatamente de mí mismo como agente causal. Podríamos esperar, por tanto, que nuestro pensador opinara también que tenemos conocimiento intuitivo de la existencia de los objetos percibidos y constancia inmediata de que en el mundo se dan relaciones causales. Pero sólo se nos dice que cada sensación es un «signo natural»[100] que, de un modo misterioso, sugiere no sólo la idea de un existente exterior a nosotros, sino también la irresistible persuasión de su realidad. Asimismo Royer-Collard supone que nuestro percatarnos del propio yo como agente causal nos induce inevitablemente a hallar actividad causal (no voluntaria) en el mundo externo. Como han hecho notar los críticos, Hume admitió explícitamente que hay en nosotros una tendencia natural, y, en la práctica, irresistible, a creer que, independientemente de nuestras impresiones o percepciones, existen en la realidad cuerpos. Él podría, pues, muy bien haber dicho que esta creencia era de sentido común. Pero aunque Hume pensaba que la validez de la creencia no era demostrable, inquirió de todos modos su génesis, mientras que a Royer-Collard se le hacen ingratas tales cuestiones y deja en dudas a su auditorio precisamente acerca de lo que está sosteniendo. Lo que está bastante claro es que rechaza la reducción del ego y del mundo externo a sensaciones y la tentativa de reconstruirlos a partir de tal base. También queda claro que insiste en la idea de que la percepción es distinta de la sensación y es un medio de superar el subjetivismo. Pero su manera de tratar el modo en que la percepción confirma la existencia del mundo externo resulta ambigua. Parece como que quiera dar lugar a una inferencia inductiva que lleve a una conclusión cuya verdad sea no sólo probable sino cierta. Pero este punto no lo ha desarrollado.

3. Cousin.

Victor Cousin (1792-1867) pertenecía a una familia de pobres artesanos avecindada en París. Cuéntase que en 1803, cuando andaba jugueteando por el

arroyo, intervino en ayuda de un alumno del Lycée Charlemagne al que perseguía una pandilla de pilletes, y que, en agradecimiento, la madre de aquel muchacho decidió proveer a la educación de Cousin.[101] En el Lycée Charlemagne obtuvo Cousin todos los premios, y al terminar allí ingresó en la Ecole Nórmale. Inmediatamente de haber acabado los estudios se le nombró profesor ayudante de griego, cuando tenía veinte años. En 1815 dio clases en la Sorbona, sustituyendo a Royer-Collard, sobre la filosofía escocesa del sentido común. En la Escuela Normal había asistido a conferencias de Laromiguière[102] y de Royer-Collard; pero sus conocimientos de filosofía eran aún, por entonces, muy limitados. También lo eran, en este campo, los del mismo Royer-Collard.

Cousin se aplicó entonces a aprender algo sobre Kant, cuya doctrina pronto dominó... al menos en su propia opinión, ya que no en la de la posteridad. En 1817 fue a Alemania para conocer a los filósofos poskantianos. En esta visita se entrevistó con Hegel, y en otra que hizo en 1818 llegó a conocer a Schelling y a Jacobi. En una tercera visita a Alemania, en 1824, Cousin tuvo la oportunidad de ampliar sus conocimientos de la filosofía alemana mientras estaba en la cárcel, apresado por la policía prusiana, que sospechó que fuese un conspirador.

En 1820 fue cerrada la Escuela Normal y Cousin perdió su cátedra. Entonces se dedicó a editar las obras de Descartes y de Proclo y empezó a traducir a Platón. En 1828 se le restituyó la cátedra y, con la subida al trono de Luis Felipe, llegó por fin su gran ocasión: en 1830 era consejero de Estado, en 1832 miembro del Consejo Real y director de la Escuela Normal, en 1833 par de Francia y en 1840 ministro de Instrucción Pública. Durante sus años de gloria fue, en todos conceptos, no sólo el filósofo oficial de Francia sino también un verdadero dictador que pretendió someter a su «régimen» filosófico a todos los pensadores franceses y excluyó del claustro docente de la Sorbona a cuantos él desaprobaba, por ejemplo a Comte y a Renouvier. Pero la revolución de 1848 puso fin a la dictadura filosófica de Cousin, quien hubo de retirarse a la vida privada. Cuando tomó el poder Luis Napoleón, Cousin fue tratado como profesor emérito y recibió una pensión.

A la teoría sensista de Condillac y sus afines la llamó Cousin «sensualismo». De ahí el título de su obra: *La Philosophie sensualiste au XVIII siècle* (*La filosofía sensualista en el siglo XVIII*, 1819). Entre otros escritos suyos mencionaremos los *Fragments philosophiques* (1826); *Du vrai, du beau et du bien* (1837) (traducción española: *De la verdad, de la belleza y del bien*, Valencia 1837; aunque la traducción exacta del título sería, mejor: *De lo verdadero, de lo bello y del bien*); *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, 5 volúmenes (1841) y *Études sur Pascal* (1842).

Cousin estaba convencido de que el siglo XIX necesitaba el eclecticismo. Lo necesitaba en la esfera política, en el sentido de que monarquía, aristocracia y democracia deberían funcionar como elementos complementarios en la constitución. En la esfera filosófica había llegado el tiempo oportuno para seguir sistemáticamente una orientación ecléctica, para fusionar los elementos valiosos contenidos en los

diferentes sistemas. El hombre mismo es un ser compuesto, y así como en el hombre es de desear que se armonicen e integren las distintas facultades y actividades, así también en la filosofía necesitamos una integración de las diferentes ideas, cada una de las cuales se presta a ser recalcada al máximo por uno u otro de los sistemas.

Según Cousin, la reflexión sobre la historia de la filosofía revela que hay cuatro tipos básicos de sistemas que son «los elementos fundamentales de toda filosofía»:[103] en primer lugar, el «sensualismo», la filosofía «que confía exclusivamente en los sentidos»;[104] viene luego el idealismo, que halla la realidad en el ámbito del pensamiento; en tercer lugar está la filosofía del sentido común; y en cuarto lugar el misticismo, que volviéndose de espaldas a los sentidos se refugia en la interioridad. Cada uno de estos sistemas o tipos de sistema contiene algo de verdad, pero ninguno de ellos abarca la verdad toda o es únicamente verdadero. Así, por ejemplo, la filosofía de la sensación debe de expresar, obviamente, alguna verdad, puesto que la sensibilidad es un aspecto real del hombre. No es, sin embargo, el hombre entero. Por consiguiente, respecto a los tipos de sistema básicos habremos de tener cuidado de «no rechazar ninguno, ni dejarnos engañar tampoco por ninguno de ellos».[105] Hemos de combinar los elementos verdaderos: hacerlo así es practicar el eclecticismo.

Cousin presenta el eclecticismo como la culminación de un proceso histórico. «La filosofía de un siglo resulta de todos los elementos de que se compone ese siglo.»[106] Es decir, que la filosofía es el producto de los complejos factores que componen una civilización, aunque, una vez surgida, cobra vida propia y puede ejercer influencia. El nuevo espíritu que surgió, según Cousin, al final de la Edad Media tomó primero la forma de un ataque contra el poder medieval predominante, la Iglesia, y por lo tanto apareció como una revolución religiosa.

Vino después una revolución política: «La revolución inglesa es el gran acontecimiento de finales del siglo XVIII».[107] Ambas revoluciones expresaron el espíritu de libertad, que se manifestó después en la ciencia y en la filosofía del siglo XVIII. El espíritu de libertad de los libertinos y de los librepensadores llevó de hecho a los excesos de la Revolución francesa; pero seguidamente se dio una expresión equilibrada del mismo en un sistema político en el que se combinan los elementos de la monarquía, la aristocracia y la democracia, vale decir, en la monarquía constitucional. Está claro que la filosofía que requiere el siglo XIX es un eclecticismo que combine la independencia de la Iglesia con el rechazo del materialismo y del ateísmo. En fin, se necesita un espiritualismo ecléctico, que trascienda la filosofía de la sensación que profesó el siglo XVIII y no caiga otra vez en la servil o pupilar sumisión al dogma eclesiástico.

Sería incómoda para Cousin la indicación de que se le escapa el hecho evidente de que esta especie de interpretación suya del desarrollo histórico está presuponiendo ya una filosofía, una postura definida en cuanto a los criterios de verdad y falsedad. Por mucho que nos hable, cuando a él le conviene, como si fuera un observador

imparcial que juzgase la filosofía desde una tierra de nadie, lo cierto es que también admite, a veces explícitamente, que no podemos separar la verdad del error en los sistemas filosóficos sin unos criterios resultantes de la previa reflexión filosófica, y que por eso el eclecticismo «asume un sistema, parte desde un sistema».[108]

El rechazo por Cousin del sensismo de Condillac no incluye en modo alguno un rechazo del método de observación y experimentación en filosofía, ni el de tomar por punto de partida la psicología. En su opinión, Condillac hizo un uso deficiente de la observación. Según lo vio Laromiguière, la observación nos ofrece fenómenos, tales como el de la atención activa, que son irreducibles a impresiones pasivamente recibidas. Y Maine de Biran aclaró algo, por medio de la observación, el papel activo del sujeto percipiente. Si Condillac estuvo en lo cierto al afirmar la existencia y la importancia de la sensibilidad humana, no lo estuvo menos de Biran al afirmar la existencia y la importancia de la volición, de la actividad voluntaria. Pero nosotros —insiste Cousin— nos servimos de la observación para ulteriores averiguaciones. Pues ella nos revela la facultad de la razón, que no es reducible ni a la sensación ni a la voluntad y que ve la verdad necesaria de ciertos principios básicos, tales como el principio de causalidad, que son implícitamente reconocidos por el sentido común. Por consiguiente, la psicología revela la presencia en el hombre de tres facultades, a saber: sensibilidad, voluntad y razón. Y los problemas filosóficos se reparten, por correspondencia a ellas, en tres grupos, versando respectivamente sobre lo bello, lo bueno y lo verdadero.

Para desarrollar una filosofía de la realidad hemos de salir, por descontado, de la esfera puramente psicológica. Y lo que nos capacita para hacerlo es la facultad de la razón. Pues con ayuda de los principios de sustancia y de causalidad podemos referir los fenómenos internos del esfuerzo voluntario al propio yo y las impresiones que recibimos pasivamente a un mundo externo o naturaleza. Estas dos realidades, el yo y lo no-yo, se limitan una a otra, como sostenía Fichte, y no pueden constituir la realidad ultima. Ambas deben atribuirse a la actividad creadora de Dios. Así, la razón nos capacita para emerger de la esfera subjetiva y desarrollar una ontología en la que el yo y lo no-yo se ven como referidos a la actividad causal de Dios.

Los tradicionalistas recalcaban la impotencia de la razón humana en las esferas metafísica y religiosa cuando funciona con independencia de la revelación. La Iglesia católica se pronunció en contra de esta tesis, por lo cual podría parecer que hubiese dado por buena la metafísica de Cousin. Pero ésta venía a ser un camino intermedio entre el catolicismo por un lado y el ateísmo y el agnosticismo del siglo XVIII por otro. Compréndese, pues, que sus enfoques y opiniones no fuesen del todo aceptables para quienes creían que pertenecer al seno de la Iglesia era la única alternativa viable y propia frente a la infidelidad. Añádase que a Cousin se le acusó de panteísmo sobre la base de que representaba el mundo como una actualización necesaria de la vida divina. Es decir, que pensaba que Dios se manifiesta de un modo necesario en el mundo físico y en las conciencias finitas. En su opinión, el mundo le era tan

necesario a Dios como Dios lo es para el mundo; y hablaba de Dios como si éste volviera sobre sí en la conciencia humana.[109] Cousin negó que tales modos de hablar entrañaran panteísmo; pero a semejante negativa le dieron poco valor unos críticos que estaban convencidos de que la filosofía tiende de suyo a la irreligiosidad. El aconsejaba, por cierto, a los filósofos que evitasen hablar de religión, entendiendo por ésta ante todo el catolicismo; pero hablaba de Dios, y a sus religiosos críticos les parecía que su forma de hablar no era conforme a lo que ellos creían ser la religión verdadera, sino que les confirmaba en sus sospechas contra la filosofía.

Como exponente de una vía media, de una política de compromiso, Cousin fue naturalmente criticado por los dos flancos. Su metafísica no era aceptable ni para los materialistas y los ateos, ni para los tradicionalistas. Sus teorías políticas no satisfacían ni a los republicanos y socialistoides, ni a los autoritarios realistas. Sus críticos más académicos le han objetado que la transición que hace de la psicología a la ontología no se justifica. En particular, Cousin no explica claramente cómo unos principios de validez universal y necesaria, aptos para fundar una ontología y una metafísica, puedan derivarse de la inspección de los datos de la conciencia. Afirma que «como fuere el método de un filósofo, tal será su sistema», y que «la adopción de un método decide el destino de una filosofía».[110] Aquellos críticos que tachan de incoherente el eclecticismo de Cousin es probable que convengan con él en esto, aunque añadiendo que, en su caso, brillaba por su ausencia un método bien definido.

Sin embargo, aunque al pensamiento de Cousin se le ha solido criticar en un tono de condescendiente suficiencia y hasta de desprecio, es indiscutible que supuso una notable aportación al desarrollo de la filosofía académica en Francia, especialmente quizás en el campo de la historia de la filosofía. Su tesis de que había verdad en todos los sistemas incitaba naturalmente a estudiarlos; y él dio ejemplo con sus escritos de historiador. Es demasiado fácil y simplista describirle como a un personaje que dio expresión teórica al reinado de Luis-Felipe. Es también innegable que dejó marcada su impronta en la filosofía universitaria de Francia.

4. Jouffroy.

Uno de los discípulos de Cousin fue Théodore Simon Jouffroy (1796-1842). Ingresó en 1814 en la Escuela Normal y, finalizados sus estudios, se quedó allí de ayudante hasta que, en 1833, fue nombrado profesor de filosofía antigua en el

Colegio de Francia.[111] Desde 1833 fue también diputado en la Cámara. Entre sus escritos destacan dos series de ensayos filosóficos (*Mélanges philosophiques*, 1833, y *Nouveaux mélanges philosophiques*, 1842) y dos cursos, uno sobre la ley natural (*Cours de droit naturel*, 2 vols., 1834-1842) y otro sobre estética (*Cours d'esthétique*, 1843). El segundo de estos cursos, publicado póstumamente, consiste en notas de sus lecciones tomadas por un oyente.

Respecto a la filosofía, o por lo menos a los sistemas filosóficos, manifiesta Jouffroy un marcado escepticismo. En 1813 cayó en la cuenta de que había perdido su fe cristiana. Es decir, se encontró con que las respuestas de los dogmas cristianos a los problemas sobre la vida y el destino humanos no eran ya válidas para él. En su sentir, la filosofía sustituiría, o al menos podría, andando el tiempo, sustituir a los dogmas cristianos para resolver unas cuestiones a las que no se podía seguir respondiendo con los autoritarios dictados de una religión que pretende contar con la revelación divina.[112] En esta materia Jouffroy era más expeditivo y tajante que Cousin, el cual, pensara lo que pensase, tendió siempre a recomendar la coexistencia de la filosofía con la religión y no a sustituir ésta por aquélla.[113] Pero aunque Jouffroy continuaba estando convencido de que cada individuo tenía, de hecho, una vocación, una tarea por realizar en la vida, no creía que nadie pudiese saber con certeza cuál era su vocación, ni tampoco que la filosofía, tal como existía, pudiese proporcionar respuestas definidas a problemas de este tipo. En su opinión, los sistemas filosóficos reflejaban los lincamientos, las ideas, las circunstancias y las necesidades históricas y sociales de sus respectivas épocas. Dicho de otro modo, los sistemas expresan verdades relativas, no absolutas. Lo mismo que la religión, pueden tener un valor pragmático; pero el sistema filosófico definitivo es un remoto ideal, no una realidad actual.

Combinaba Jouffroy su parcial escepticismo respecto a los sistemas filosóficos con la creencia de que hay unos principios de sentido común que son anteriores a la filosofía explícita y expresan la sabiduría colectiva de la raza humana. Royer-Collard y Cousin despertaron en él el interés por la filosofía escocesa del sentido común, interés que dio por fruto su traducción al francés de los *Outlines of Moral Philosophy* de Dugald Stewart[114] y de las obras de Reid. Reflexionando sobre la filosofía escocesa, llegó Jouffroy a la conclusión de que hay unos principios de sentido común que poseen un grado de verdad y de certeza del que no disfrutan las teorías filosóficas de los individuos.[115] Claro que estas teorías no pueden ser simples productos individuales, si las filosofías expresan el espíritu de sus épocas. Pero los principios del sentido común representan algo más permanente, la sabiduría colectiva de la humanidad o de la raza humana, a la que puede apelarse para contrarrestar la unilateralidad de un sistema filosófico. Por ejemplo, un filósofo expone un sistema materialista, en tanto que otro filósofo considera que la única realidad es el espíritu. Pues bien, el sentido común reconoce que existen ambas cosas, materia y espíritu. Por consiguiente, cabe presumir que una filosofía adecuada o universalmente

verdadera habrá de ser una explicación de sentido común que se base en la sabiduría de la humanidad, más bien que en las ideas, opiniones, circunstancias y necesidades de una determinada sociedad particular.

Son bastante obvias, desde luego, las objeciones que se le pueden hacer a una distinción tan neta entre las opiniones y teorías individuales por un lado y la sabiduría colectiva de la humanidad por el otro. Así, por ejemplo, se dice que el sentido común se expresa en unas proposiciones verdaderas y evidentes por sí mismas que están en la base de la lógica y de la ética. Pero la verdad de tales principios es captada por las mentes individuales. Y en sus reflexiones psicológicas, al tratar de las facultades humanas, de su desarrollo y cooperación, Jouffroy ciertamente describe la razón como capaz de aprehender la verdad. Tal vez en cierta medida la tensión entre el individualismo y lo que, a falta de mejor término, podríamos llamar colectivismo, se superase representando al ser humano plenamente desarrollado como partícipe del sentir o sabiduría común. Pero esa tensión se sigue dando en el pensamiento de Jouffroy. Así, su manera de entender el sentido común como expresión de la solidaridad humana podía esperarse, según lo han indicado los historiadores, que influyera en sus ideas políticas orientándolas hacia el socialismo, mientras que, de hecho, él habló ocasionalmente de la sociedad como de una mera colección de individuos. Sin embargo, tal vez Jouffroy mantuviese que la integración de lo común y lo individual es un ideal hacia el que la humanidad va avanzando. En el caso de la filosofía, de todos modos, creía él que la divergencia entre los sistemas unilaterales y el sentido común llegaría por fin alguna vez a superarse. Y parece haber pensado también que el nacionalismo iba en camino de dar paso al internacionalismo como expresión de la fraternidad humana.

Hemos visto que Cousin trataba de fundamentar la ontología en la psicología. Jouffroy no le siguió en esto, sino que insistió en que la psicología debía quedar suelta de la metafísica y debía estudiarse con el mismo desapego científico con que se estudia la física. Al mismo tiempo, recalcó la distinción entre la psicología y las ciencias de la naturaleza.[116] Cuando el físico observa una serie o un conjunto de fenómenos, no se pregunta simultáneamente por la causa o las causas de los mismos. Requiérese un ulterior inquirir. En cambio, en la observación íntima o percepción, la causa, es decir, el propio yo, es un dato. Esto tal vez parezca una incursión en la metafísica; sin embargo, diríase que Jouffroy, más bien que a un alma sustancial, se está refiriendo, de un modo que recuerda el de Maine de Biran, al yo que se percata de sí mismo en la conciencia o apercepción.

En sus disertaciones sobre la ley natural dedicó largamente Jouffroy su atención a los temas éticos. El bien y el mal son en cierto sentido relativos. Pues cada hombre tiene su propia vocación en la vida, su cometido particular; y son buenas aquellas acciones que contribuyen al cumplimiento de esta vocación o tarea, y malas las que no se compadecen con tal cumplimiento. Cabe sostener, por tanto, que el bien y el mal son relativos a la autorrealizadón del individuo humano. Mas esto no es todo lo

que aquí puede decirse. Subyacentes a cualesquiera códigos y sistemas legales están los principios básicos que pertenecen al sentido común. Además parece que Jouffroy considera que todas las vocaciones individuales contribuyen al desenvolvimiento de un común orden moral. Y si un ideal moral unificado no puede realizarse plenamente en esta vida, quizá sea cierto que habrá de realizarse en otra.

Capítulo IV
La filosofía social en Francia.

1. Observaciones generales.

Los tradicionalistas, como hemos visto, se preocuparon por lo que consideraban el hundimiento del orden social manifestado en la Revolución y subsiguiente a ella, y atribuyeron la Revolución misma en gran medida al pensamiento y a la influencia de los filósofos del siglo XVIII. Pintar a los tradicionalistas como si fuesen tan reaccionarios que desearan la restauración del régimen pre-revolucionario junto con todos los abusos que habían hecho inevitable su ruina equivaldría a cometer con ellos una injusticia. Pero lo que sí creían ciertamente era que, para reconstruir la sociedad sobre una base firme, habían de reafirmarse los principios tradicionales de la religión y del gobierno monárquico. En este sentido miraban preferentemente hacia atrás, aunque un escritor como de Maistre, según lo hemos ya notado, fuese decidido defensor del ultramontanismo y nada amigo de la tradición galicana.

Los ideólogos, considerados por Napoleón como pestilentes «metafísicas», no fueron muy dados a los pronunciamientos políticos. Pero sus métodos tenían implicaciones en el campo social. Insistieron, por ejemplo, en analizar cuidadosamente los fenómenos empíricos y en educar por medio de la discusión. El emperador pensaba, sin duda, que los ideólogos se ocupaban de trivialidades y de investigaciones inútiles o poco aprovechables; pero, en realidad, la cuestión era que se oponían a la idea de moldear a la juventud conforme a un patrón y no querían admitir el sistema educativo según lo concebía Napoleón, ni tampoco la restauración por éste de la religión católica en Francia.

Los eclécticos propugnaban la monarquía constitucional y un régimen de compromiso, aceptable para la burguesía. Tomaron ellos mismos parte activa en la vida política, y puede decirse que representaban a una clase que, habiendo mejorado de posición gracias a la Revolución, no deseaba ulteriores experimentos drásticos, ya fuesen conquistas imperialistas o programas de cambios socialistas.

Era, sin embargo, lo más natural que hubiese también otros pensadores que estuvieran convencidos de que la Revolución debía ser llevada adelante, no en el sentido de nuevos derramamientos de sangre, sino en el de que los ideales

revolucionarios tenían que hacerse realidad en una reforma de la estructura social. Con la Revolución podría haberse logrado la libertad, pero la igualdad y la fraternidad no eran, ni mucho menos, tan evidentes. Estos presuntos reformadores sociales, convencidos de que la obra de la Revolución debía ser ampliada, eran unos idealistas,[117] y sus proposiciones positivas han sido calificadas a menudo de utópicas, en especial por Marx y sus seguidores. En algunos casos, desde luego, tal calificación tiene obvio fundamento en los hechos. Si los tradicionalistas eran soñadores, también lo eran sus contrarios. Pero admitir esta realidad tan evidente no obliga, sin embargo, a sacar la conclusión de que el marxismo sea científico en cuanto opuesto al socialismo utópico.[118] En cualquier caso, una distinción demasiado marcada tiende a ocultar el hecho de que las ideas de los reformadores sociales franceses de la primera mitad del siglo XIX contribuyeron al desarrollo de la teoría política en sentido socialista.

2. El utopismo de Fourier.

Hay que admitir que no era injustificada la opinión de Karl Marx según la cual François Marie Charles Fourier (1772-1837) fue un bien intencionado socialista utópico creador de mitos. Pues aunque ciertamente Fourier llamó la atención sobre un problema real, la solución que propuso contenía elementos que a menudo frisaban en lo fantástico. Sus opiniones eran frecuentemente excéntricas, y algunas de sus profecías, como las que hizo sobre las funciones que podrían llegar a desempeñar los animales, venían a ser una especie de ciencia-ficción altamente imaginativa. Pero, como persona, Fourier era encantador y estaba inspirado por un auténtico deseo de regenerar la sociedad.

Natural de Besanon, donde fue alumno de los jesuitas, Fourier era hijo de un comerciante y se ganó la vida trabajando en el comercio. Aparte de esta ocupación, se dedicó a propagar sus ideas acerca de la sociedad humana. Sus escritos incluyen una *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (*Teoría de los cuatro movimientos y de los destinos generales*, 1808), una *Théorie de l’unité universelle (Teoría de la unidad universal*, 1822) y una obra titulada *Le nouveau monde industriel et sociétaire* (*El nuevo mundo industrial y societario*, 1829). Exceptuada la enseñanza secundaria, que recibió en Besançón, fue en todo lo demás un autodidacta dotado de poderosa inteligencia, viva imaginación y multitud de conocimientos superficiales sobre muy diversos temas.

Fourier fue un crítico sincero e imparcial de la sociedad establecida que conoció. Más precisamente, siguió a Rousseau en el achacar a la civilización los males de la humanidad. Allí donde haya sociedad civilizada encontraremos, según Fourier, egoísmos y mezquinos intereses disfrazados de servicios a la humanidad. Por ejemplo, los médicos se enriquecen a base de que entre sus conciudadanos se extiendan las enfermedades, las indisposiciones; los clérigos desean la muerte de sus parroquianos más ricos para obtener mayores ingresos de los funerales.[119] Más aún, la sociedad civilizada es afligida por hordas de parásitos. Así, las mujeres y los niños son parásitos domésticos, y los soldados y los comerciantes son parásitos sociales. Claro que ni siquiera la excentricidad de Fourier llega a tanto como a sugerir que se elimine a las mujeres y a los niños. Lo que él quiere decir es que en la sociedad civilizada las mujeres y los niños viven de manera improductiva. En su opinión, las mujeres deberían emanciparse y liberarse para tomar parte en el trabajo productivo, en tanto que a los niños, que gustan de jugar en el arroyo, sugiere graciosamente que bien se les podría emplear en la limpieza de las calles. Tal como están las cosas, sólo un sector comparativamente pequeño de la población se dedica al trabajo productivo. Los ejércitos no producen sino que destruyen; en tiempo de paz son parásitos de la sociedad. En cuanto a los mercaderes y traficantes, «el comercio es el enemigo natural del productor».[120] De ello no se sigue de ningún modo que los productores sean felices o estén libres del prevaleciente egoísmo. Sus condiciones de vida son, con frecuencia, deplorables, y «cada trabajador está en guerra con la masa y abriga mala voluntad respecto a ella en virtud de su interés personal».[121] En fin, que a la sociedad civilizada se la halla por doquier corrompida, llena de egoísmos, discordias y des armonías.

¿Cuál es el origen de los males de la sociedad civilizada? Según Fourier, la represión de las pasiones, de la que es responsable la civilización. El mundo fue creado por un Dios bueno que implantó en el hombre ciertas pasiones, las cuales, por lo tanto, deben de ser buenas en sí mismas. Entre las trece pasiones implantadas por Dios incluye Fourier, por ejemplo, los cinco sentidos, pasiones sociales tales como el amor y los sentimientos familiares, pasiones distributivas tales como el afán de variar (la pasión «mariposa»), y la cimera pasión por la armonía, que une o sintetiza las otras.[122] La civilización ha reprimido estas pasiones de tal modo que ha hecho imposible la armonía. Lo que se necesita es, pues, una reorganización de la sociedad que asegure la libre suelta de las pasiones y, por consiguiente, tanto el desarrollo de los individuos como el logro de la concordia o armonía entre ellos.

La organización social en que cifraba Fourier sus esperanzas era lo que llamó una «falange», grupo de hombres, mujeres y niños que sumarían en total entre millar y medio o dos millares de individuos.[123] Los miembros de una falange serían personas de diferentes temperamentos, capacidades y gustos. Se agruparían según su ocupación o tipo de trabajo; pero a ningún miembro se le daría un trabajo para el que no fuese idóneo o que le repugnase. Si sus gustos cambiaran o sintiera la necesidad

de otro trabajo, podría satisfacer la pasión «mariposa».[124] De este modo cada miembro de una falange tendría plena oportunidad de desarrollar sus talentos y pasiones al máximo, y entendería el significado de su trabajo particular en el plan general. Habría competencia entre subgrupos, pero reinaría en el conjunto la armonía. A buen seguro que sólo con que una falange se estableciera con éxito, la evidente armonía, felicidad y prosperidad de sus miembros estimularía inevitablemente a la imitación. Las relaciones entre las distintas falanges serían elásticas, aunque se procuraría que hubiese algunos grupos de trabajadores dispuestos a realizar temporalmente diversos trabajos especiales en diferentes falanges. Por descontado que no habría guerra ninguna. En vez de guerras se celebrarían concursos gastronómicos.[125]

A la mayoría de los lectores algunas de las ideas de Fourier no podrán menos de parecerles estrambóticas o extravagantes. Creía él, en efecto, que la regeneración de la sociedad humana repercutiría notoriamente no sólo en el reino animal sino hasta en los cuerpos celestes. Pero lo extravagante de algunas de sus ideas no altera el hecho de que vio con penetración un problema real que hoy día está siendo ya muy grave, a saber, el de la necesidad de humanizar la sociedad y el trabajo industriales y superar lo que se describe como alienación. La solución propuesta por Fourier adolece obviamente de los defectos del utopismo, tales como el de concebir que sólo hay una forma ideal de organización social. Al mismo tiempo, tenía sus detalles certeros. Era hasta cierto punto una solución socialista; pero no preconizaba la abolición de la propiedad privada, pues Fourier la creía necesaria para el desarrollo de la personalidad humana. Lo que sugería era que se hiciese el experimento de una sociedad cooperativa cuyos miembros se repartieran los beneficios en proporción al trabajo, al capital aportado y al talento de cada cual, y en la que percibiesen el más alto interés aquellos que obtuvieran así menor suma de bienes.

Fourier mismo nunca consiguió realizar su proyecto. Pero después de su muerte un discípulo suyo llamado Godin fundó un «falansterio» en Francia, y otro discípulo, Victor Considérant, experimentó en Texas siguiendo las directrices fourieristas. Las doctrinas de Fourier se atrajeron gran número de adictos tanto en Francia como en América, pero se comprende que su influjo fuese limitado y pasajero. Fourier se tenía a sí mismo por el Newton del pensamiento social, el descubridor de las leyes del desarrollo social y, en particular, del tránsito de la «civilización» a la sociedad armónica y perfecta que vendría a realizar el plan divino. Esta valoración suya de sus propios méritos no ha sido aceptada. Pero aunque es comprensible que sus ideas se consideren en gran parte como mera curiosidad histórica, él no careció en modo alguno de perspicacia. Evidentemente problemas como los que plantea la organización de las estructuras sociales e industriales al servido del hombre y los del armonizar las necesidades individuales o las colectivas nos siguen acuciando todavía hoy.

3. Saint-Simon y el desarrollo de la sociedad.

Precursor más influyente del socialismo lo fue Claude-Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825). Vástago de una familia noble algo venida a menos, fue educado Saint-Simon por preceptores privados, uno de los cuales fue el filósofo y científico d'Alembert.[126] Seguramente sería d'Alembert quien inculcó en Saint-Simon la fe en la ciencia como fuente de ilustración. A la edad de 17 años ejercía Saint-Simon en el ejército como oficial y tomó parte en la guerra de la independencia de Norteamérica. Al estallar la Revolución, la apoyó hasta cierto punto, aunque su colaboración parece haber consistido principalmente en adquirir a poco precio propiedades confiscadas. En 1793 fue detenido, con el nombre que había adoptado para sus empresas lucrativas, pero en seguida se le dejó en libertad. Estuvo activo políticamente bajo el Directorio, pero después se dedicó por completo al desarrollo y a la publicación de sus ideas sociales, viviendo a veces en situación de grave penuria económica.[127] En 1807-1808 publicó su *Introduction aux travaux scientifiques du XIX*e *siècle* (*Introducción a los trabajos científicos del siglo XIX*), y en 1813 su *Mémoire sur la Science de l'homme* y *Travail sur la gravitation universelle* (*Memoria sobre la ciencia del hombre* y *Trabajo sobre la gravitación universal*). De 1814 a 1817 colaboró con Augustin Thierry; y la obra intitulada *Réorganisation de la société européenne* (*Reorganización de la sociedad europea*, 1814) apareció a nombre de los dos. Desde 1818 Auguste Comte actuó de secretario y colaborador suyo, hasta que los dos riñeron en 1824, el año anterior al de la muerte de Saint-Simon. Comte le era deudor en muchas cosas a Saint-Simon y así lo reconocería en algunas ocasiones; pero, en general, prefirió no hacerlo.

Saint-Simon calificó la filosofía del siglo XVIII de crítica y revolucionaría, en tanto que la filosofía del siglo XIX estaría destinada a ser inventiva y organizadora. «Los filósofos del siglo XVIII hicieron una Enciclopedia para derribar el sistema teológico y feudal. Los filósofos del siglo XIX habrán de hacer también una Enciclopedia para dar ser al sistema industrial y científico.»[128] Es decir, los pensadores del siglo XVIII sometieron el antiguo régimen y las creencias en que se fundaba a una crítica destructiva. En opinión de Saint-Simon, si los últimos reyes de Francia hubieran tenido el buen sentido de aliarse con la ascendente clase industrial en vez de con la nobleza, habría sido posible la transición pacífica a un nuevo sistema. Pero, de hecho, el antiguo régimen fue barrido por una revolución violenta. Claro que un sistema político no puede desaparecer del todo, a no ser que en el trasfondo haya, por así decirlo, aguardando un nuevo sistema capaz de ocupar su puesto. En el caso de la Revolución francesa, el nuevo sistema destinado a ocupar el puesto del antiguo no estaba a punto. Nada tiene pues de sorprendente que, al cabo de algún tiempo, se restaurase la monarquía. Sin embargo, el siglo XIX estaba destinado a ser un período de nueva construcción y organización social. Y en el cumplimiento

de esta tarea iban a tener un papel importante aquellos pensadores que, como el mismo Saint-Simon, pudieran señalar las líneas a seguir por el proceso de organización constructiva.

Pero aunque Saint-Simon recalcó los aspectos, críticos y destructivos de la dieciochesca filosofía de la Ilustración, había otro aspecto de ésta que él consideró que proporcionaba la base para la construcción ulterior: la exaltación del espíritu racional y científico. En opinión de Saint-Simon, era la ciencia lo que había socavado la autoridad de la Iglesia y la credibilidad de los dogmas teológicos. Al mismo tiempo, la aplicación del enfoque científico de la física y la astronomía al hombre proporcionó la base para reorganizar la sociedad. «El conocimiento del hombre es lo único que puede conducir a que se descubran los modos de conciliar los intereses de las gentes.»[129] Y el conocimiento del hombre sólo puede lograrse tratando al hombre como una parte de la naturaleza y desarrollando la idea, preparada ya por algunos escritores de la Ilustración y por Cabanis, de que la psicología es un apartado de la fisiología. Claro que la psicología debe incluir también el estudio del organismo social. En otras palabras, se necesita una nueva ciencia, descrita por Saint-Simon como fisiología social.[130] La sociedad y la política o, más en general, el hombre en sociedad, pueden, pues, estudiarse no menos científicamente que los movimientos de los cuerpos celestes. La aplicación, en fin, de la ciencia newtoniana al hombre mismo, a su psicología, a su conducta moral y a su política, es base indispensable para solucionar los problemas sociales de Europa.

Ciencias como la astronomía, la física y la química están ya bien establecidas sobre una «base positiva»,[131] es decir, sobre la observación y el experimento.[132] Ahora ha llegado el tiempo de poner la ciencia del hombre sobre una base similar.[133] Esto traerá la unificación de las ciencias y la consecución del ideal que inspiró la *Enciclopedia*. Verdad es que un conocimiento científico completamente unificado y definitivo acerca del mundo sigue siendo un ideal al que la mente humana puede aproximarse pero que nunca alcanzará del todo, mientras que el avance en el conocimiento científico es siempre posible. A la vez, Saint-Simon piensa en una extensión del enfoque y del método de la física clásica, considerada como definitiva en sus líneas principales, al estudio del hombre. Y cree que esta extensión completará el tránsito del estadio del pensamiento humano en que la teología y la metafísica pasaban por ser conocimiento al estadio del verdadero conocimiento positivo o científico.

Algunos escritores han visto una discrepancia entre el ideal de Saint-Simon de unificar las ciencias y su posterior insistencia en la superior dignidad de la ciencia que se ocupa del hombre. Esto es, se ha argüido que el ideal en cuestión implica que todas las ciencias están al mismo nivel, mientras que adscribir una dignidad superior a la ciencia del hombre es dar por supuesto que hay una diferencia cualitativa entre el hombre y los demás seres y recaer en la concepción medieval de que la dignidad de una ciencia depende del enfoque de su estudio u «objeto formal».[134]

Pudiera ser así. Pero no parece necesario postular ningún cambio radical en la posición de Saint-Simon. Él, a fin de cuentas, vino a sostener que la fisiología social tiene una materia de estudio específica, a saber, el organismo social, que es más que una colección de individuos; pero pide que la sociedad sea estudiada mediante el mismo tipo de método que se emplea en otras ciencias. Y si añade un juicio de valor, esto no le fuerza necesariamente a ningún cambio radical de posición, por lo menos si le interpretamos como que se refiere a la importancia de la ciencia del hombre y no como si supusiera que el hombre difiere cualitativamente de los demás seres hasta el punto de que resulte imposible el estudio científico de la sociedad humana. Obviamente esta implicación no era la que él pretendía.

Desde luego, Saint-Simon no trata la sociedad de un modo puramente abstracto. Las instituciones sociales y políticas se desarrollan y cambian; y Saint-Simon supone que ha de haber una ley que gobierne tales cambios. Estudiar científicamente la sociedad humana implica, pues, el descubrimiento de la ley o las leyes de la evolución social. Y si admitimos que tal ley sólo puede descubrirse inductivamente, investigando los fenómenos históricos y reflexionando sobre ellos, no cabe duda de que lo deseable es que el campo de observación sea lo más amplio posible. O, si el establecimiento preliminar de la ley del cambio social se basa en la investigación de un campo limitado, habrá que investigar también otros campos para ver si la hipótesis se confirma o hay que desecharla. Pero aunque Saint-Simon hace bastantes observaciones generales sobre los estadios históricos del proceso de la evolución social, lo que en realidad interesa es cómo entiende el paso de la civilización medieval a la moderna, aparte de lo que se le ofrece decir acerca del futuro.

En sus visiones generales del paso de las creencias teológicas y de la especulación metafísica a la era del saber positivo o científico, de la necesidad de una ciencia de la sociedad humana y de los cambios históricos como regidos por una ley, es palmario que Saint-Simon se anticipa al positivismo de Auguste Comte. Los discípulos de este último tendieron a minimizar la influencia de aquél; y algunos hasta intentaron hacer creer que fue Saint-Simon el influido por Comte y no precisamente al revés. Pero semejante pretensión no puede ser defendida con éxito. Lo cierto es que ambos tuvieron precursores en el siglo XVIII, autores, por ejemplo, como Turgot y Condorcet.[135] Y durante su período de colaboración Saint-Simon recibiría, sin duda, estímulos de Comte. Pero es indudable que Saint-Simon concibió sus ideas básicas bastante antes del período de su asociación con Comte. Y por mucho que hayan podido decir algunos de sus discípulos, Comte mismo llegó en ocasiones a reconocer, aunque sólo en su correspondencia, la deuda que tenía para con Saint-Simon. También es indiscutible que Comte elaboró sus ideas a su propio modo. Pero cabe preguntarse hasta qué punto recibió estímulos de Saint-Simon y fue influido por él en aspectos importantes, aunque no se apropiara servilmente de sus ideas. Dada la reputación de Comte como fundador del positivismo clásico, no viene mal llamar la atención sobre el importante papel que en ello le cupo a Saint-Simon.

Al explicar los cambios sociales insiste mucho Saint-Simon en la importancia fundamental de las ideas. Las creencias y los ideales de la Edad Media ejercieron un influjo determinante en las instituciones sociales y políticas de aquellos tiempos,[136] mientras que el desarrollo de las ciencias y la transición al estadio del saber positivo requiere y conduce a la creación de nuevas estructuras sociales y políticas. En este recalcar el papel básico que desempeñan las ideas, Saint-Simon tiene más conexiones con Comte que con Marx. Pone también de realce Saint-Simon la importancia de la vida económica del hombre con lo que se le ocurre decir sobre el ascenso de la clase de los mercaderes y de los artesanos. En su opinión, la sociedad feudal de la Edad Media alcanzó su punto culminante en el siglo XI. Después emergieron ya dentro de ella dos factores que vendrían a ser los remotos presagios de su disolución. Fue uno la introducción de las ideas científicas provenientes del mundo islámico, y el otro, el surgimiento de los municipios, que representaban a una clase de productores en un sentido que ni la Iglesia ni la nobleza feudal lo fueron.[137] Dentro de la misma época medieval, ningún factor llegó a ser lo bastante fuerte como para construir una auténtica amenaza contra la autoridad existente. Sin embargo, en el siglo XVI el poder de la Iglesia fue debilitado por el desafío de los reformadores, por lo que el clero decidió aliarse con la monarquía o subordinarse a ella en vez de ser, como en la Edad Media, un rival de los poderes temporales. El saber científico iba en aumento y suponía una amenaza para las creencias teológicas, pues a menudo inducía a los intelectuales a cuestionar cualquier autoridad o doctrina establecida. Añádase que, como los monarcas franceses se asociaron insensatamente con la nobleza en cuanto la tuvieron reducida a sometimiento, más bien que con los intereses de la ascendente clase de los productores, la revolución violenta llegó a ser, al fin, inevitable. La Revolución francesa fue tan sólo el resultado de un proceso que se había ido desarrollando «durante más de seis siglos».[138] Puso en libertad a la clase ascendente y posibilitó el tránsito a la sociedad industrial.

Para Saint-Simon, la sociedad contemporánea suya se hallaba en una fase intermedia entre el antiguo régimen y el establecimiento de una sociedad nueva basada en el conocimiento científico y en la industria. Las condiciones para una nueva sociedad se estaban dando ya. Importaría poco que Francia se quedase sin monarquía, sin obispos y sin terratenientes; pero lo que sí sería ciertamente grave es que perdiese la única clase útil en realidad, la de los productores o trabajadores. (Los científicos deben ser incluidos también, naturalmente, entre los elementos indispensables de la sociedad) Pero de aquí no se sigue de ningún modo que Saint-Simon postulara el desarrollo de la democracia social o se interesara por la ampliación de la libertad a todos los ciudadanos o por su participación en el gobierno. Lo que él contempla y propugna es el gobierno de los científicos y de los dirigentes de la industria. En *L'Organisation* (1819) propuso que hubiese tres cámaras de expertos. La primera, o cámara de la invención, estaría formada por ingenieros y artistas, que trazarían planes o proyectos, los cuales habrían de ser examinados

después por la segunda cámara, formada por matemáticos, físicos y fisiólogos.[139] La tercera cámara sería responsable de que se ejecutaran los proyectos propuestos por la primera cámara y examinados y aprobados por la segunda. Saint-Simon llamó a este tercer cuerpo «cámara de los diputados». Constaría de representantes selectos de la agricultura y la industria; pero el electorado lo formarían sólo los productores.

No hay que dar demasiada importancia a estas propuestas. En su obra *Du systéme industriel* (*Del sistema industrial*, 1821-1822) Saint-Simon se contentaba más o menos con pedir que las finanzas fueran puestas en manos de una cámara de industria y que el Instituto de Francia asumiera respecto a la educación el papel que en tiempos había desempeñado la Iglesia. En todo caso, las propuestas concretas son expresión de unos cuantos presupuestos generales. Por ejemplo, se presupone que los científicos han llegado a ser la *élite* intelectual y que puede confiárseles la elaboración y aprobación de planes beneficiosos para la sociedad. Se presupone también que en la sociedad contemporánea los intereses que vinculan a los hombres entre sí y les llaman a deliberar y a actuar en común no son ya teológicos o militares, sino económicos. El gobierno, cuando no se le entiende como coercitivo y en conexión con aventuras militares, anda en vías de transformarse en una gerencia administrativa dedicada a promover los intereses reales de la sociedad.

La sociedad industrial, según Saint-Simon, sería una sociedad pacífica, por lo menos cuando se hubiese desarrollado plenamente y tuviese la forma apropiada de gobierno o administración. Lo que llama él la clase industrial incluye no sólo a los dirigentes de la industria, sino también a los obreros. Y Saint-Simon supone que sus intereses coinciden o armonizan unos con otros. Más todavía, la clase industrial, digamos, en Francia, tiene muchas más cosas en común con la clase paralela a ella en Inglaterra que no con la nobleza francesa. El ascenso de la clase industrial proporciona, pues, la base para la solidaridad humana y para la superación de las enemistades entre las naciones. Cierto que los gobiernos, tal como existen en la actualidad, representan una prolongación del antiguo régimen, un lastre, por así decirlo, derivado de una estructura social obsoleta. Sin embargo, el paso a una forma de administración apropiada a la nueva sociedad industrial y dedicada a sus intereses justificará la confianza en que se logre la paz internacional. Esta meta no puede alcanzarse por medio de alianzas o conferencias entre unos gobiernos que no representan propiamente los intereses de la clase productiva, que es la clase naturalmente pacífica. Requiérese primero un desarrollo más pleno de la sociedad industrial.

Karl Marx mostró considerable respeto por Saint-Simon. Pero obviamente no estaba de acuerdo con la suposición de éste según la cual los intereses reales o verdaderos de los dirigentes de la industria coincidían con los de los obreros. Desde el punto de vista de Marx, Saint-Simon, aun comprendiendo la importancia que tiene para el hombre la vida económica, no había llegado a comprender que hay un hiato entre los intereses de la burguesía y los del proletariado ni que se da una conexión

entre la sociedad burguesa y la guerra. Resumiendo, Saint-Simon fue un utopista. Puede que tendamos a pensar que también Marx fue a su modo un utopista, y que quien tiene el tejado de vidrio haría bien en no ponerse a tirar piedras a nadie. Pero apenas cabe negar que Saint-Simon era exageradamente optimista respecto a la naturaleza pacífica de la sociedad industrial.

Sin embargo, para hacerle justicia, reconozcamos que supo ver que la ignorancia no es la única barrera que obstaculiza el progreso, y que la difusión del conocimiento científico y el gobierno por expertos no bastarían para asegurar la realización del ideal de la *fraternité* humana. Había que contar con el egoísmo y las mezquindades del hombre. No es que recomendase el retorno al sistema de dogmas cristiano, que, en su opinión, había sido suplantado ventajosamente por el positivo conocimiento científico del mundo. Pero estaba convencido de que el ideal cristiano del amor fraterno, que había sido oscurecido por la estructura del poder eclesial y por la política de intolerancia y persecuciones religiosas, poseía un valor y una importancia permanentes. El sistema católico estaba pasado de moda, y el luteranismo había puesto demasiado énfasis en una interioridad divorciada de la vida política. Lo que ahora se necesitaba era hacer realidad el mensaje del evangelio cristiano en la esfera sociopolítica.

Como Saint-Simon expresó su insistencia en la motivación ético-religiosa en una obra que apareció el año anterior al de su muerte, se ha pensado a veces que tal insistencia representaba un cambio radical de su pensamiento y casi una retractación del positivismo. Pero este juicio es inexacto. Saint-Simon no parece que fuera nunca completamente positivista, si entendemos que tal término implica el rechazo de toda creencia en Dios. Creía, al parecer, en una Deidad inmanente e impersonal, concebida al modo panteísta, y pensaba que esta creencia era perfectamente compatible con su positivismo. Además, siempre consideró al cristianismo con respeto. Cierto que no aceptaba los dogmas cristianos, pero estimaba que el enfoque teológico de la Edad Media no fue lamentable superstición, sino necesidad histórica. Y aunque, en su opinión, el estadio teológico del pensamiento había sido sustituido por el estadio científico, no pensaba que esta transición supusiera el abandono de todos los valores morales cristianos. En realidad, llegó a estar convencido de que la nueva sociedad necesitaba una nueva religión, para superar tanto el egoísmo individual como el nacional y para recrear en una forma nueva la sociedad «orgánica» de la Edad Media. Pero la nueva religión era para él la religión antigua, es decir, en cuanto a lo que él consideraba ser el elemento esencial y permanentemente válido de la antigua religión. Quizá pueda decirse que Saint-Simon preconizó un cristianismo «secularizado». El «nuevo cristianismo» era el cristianismo en cuanto aplicable y apropiado a la edad de la sociedad industrial y de la ciencia positiva.

Saint-Simon no era un pensador sistemático. Avanzaba por numerosas líneas de pensamiento pero tendía a dejarlas cuando sólo estaban desarrolladas en parte, y no hacía ningún esfuerzo prolongado por combinarlas sistemáticamente. Pero sus ideas

suscitaron amplio interés, y después de su muerte algunos de sus discípulos fundaron para propagarlas el periódico *Le producteur*. En 1830 una publicación periódica intitulada *Le globe* se convirtió también en órgano del sansimonismo. Saint-Amand Bazard (1791-1832), uno de los principales discípulos de Saint-Simon, trató de presentar la doctrina de su maestro en forma sistemática, prestando especial atención a sus aspectos religiosos. Sus conferencias sobre Saint-Simon suscitaron bastante interés. Pero poco antes de morir riñó con otro de los padres fundadores, Barthélemy Prosper Enfantin (1796-1864), quien poco faltó para que transformase el sansimonismo en una secta religiosa, y no precisamente austera, pues Enfantin tenía ideas muy amplias respecto al amor entre hombres y mujeres. Bazard había sido un pensador mucho más lógico; Enfantin era un publicista apasionado y tendía a trazar incesantemente nuevos proyectos y a encargarse de nuevas causas. Sin embargo, pese a toda su actividad, la escuela sansimoniana empezó a declinar después del rompimiento entre él y Bazard.

La influencia de Saint-Simon no se limitó al círculo de los que pueden clasificarse como sus discípulos. Fuera de sus filas, los dos pensadores más importantes que fueron estimulados por su pensamiento son, sin duda, Auguste Comte y Karl Marx. Tanto Marx como Engels admiraron a Saint-Simon. Verdad es que Marx le criticó, como ya hemos dicho, de no haber sabido entender el antagonismo de clases entre los capitalistas y los obreros y de haberse concentrado, así lo opinaba Marx, en glorificar a la sociedad burguesa por su contraste con el feudalismo. Al mismo tiempo pensaba Marx que, en *El Nuevo Cristianismo*, Saint-Simon había hablado en pro de la emancipación del proletariado. Sabemos, por Engels, que Marx acostumbraba a expresar generalmente su aprecio por Saint-Simon, mientras que tenía a Comte por reaccionario y le consideraba un pensador de poca valía.

4. Proudhon: anarquismo y sindicalismo.

Fourier y Saint-Simon creían, a una con los tradicionalistas, que tras el derrocamiento del antiguo régimen por la Revolución era necesaria una reorganización de la sociedad. Claro está que los dos grupos tenían ideas diferentes sobre la forma en que debería hacerse tal reorganización. Los tradicionalistas miraban hacia atrás, en el sentido de que insistían en la permanente solidez y en el valor de ciertas creencias e instituciones tradicionales, mientras que Fourier y Saint-Simon miraban hacia adelante propugnando la creación de aquellas nuevas formas de

organización social que creían ser exigidas por la marcha de la historia. Pero ambos grupos recalcaban la necesidad de una reorganización social. Podría parecer, pues, que Proudhon, como anarquista declarado, diferiría mucho de los tradicionalistas y de los socialistas, ya que el término mismo de anarquía sugiere una ausencia o, más bien, un rechazo de toda organización social. Sin embargo, aunque Proudhon aceptó la calificación de «anarquista» en 1840, no entendía por anarquismo un caos social generalizado, o sea la anarquía en el sentido popular del término, sino más bien la falta de un gobierno autoritario y centralizado. Lo que él deseaba era una organización social sin gobierno. Dicho en terminología marxista, preconizaba la eliminación del Estado. Hasta cierto punto, por consiguiente, había una afinidad entre Proudhon y Saint-Simon, puesto que este último proponía la transformación del «gobierno» en «administración». Y, a la vez, Proudhon iba más allá que Saint-Simon, pues esperaba que la forma de organización social que consideraba deseable haría innecesaria la administración centralizada.

Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) nació en Besançon. Tras un breve período de educación escolar, pasó a ser aprendiz en la imprenta diocesana de su ciudad natal[140] y después entró a formar parte de una sociedad de impresores. Pero aunque tuvo que dejar la escuela para ganarse la vida, siguió formándose por su cuenta, y en 1838 ganó una beca que le permitió ir a París. En 1840 publicó su ensayo *Qu'est-ce que la propriété? (¿Qué es la propiedad?*) en el que hizo su famoso aserto de que la propiedad es un robo. A este ensayo le siguieron otros dos sobre el mismo tema (1841 y 1842), el segundo de los cuales fue considerado como propaganda incendiaria por las autoridades civiles.[141]

En 1843 publicó Proudhon una obra titulada *De la création de l'ordre dans l'humanité* (*Sobre la creación del orden en la humanidad*). Mantenía en ella que la mente humana progresa pasando por los estadios sucesivos de la religión y la filosofía al estadio científico. En este tercer estadio se le hace posible al hombre descubrir la serie de leyes que operan en el mundo, tanto en el infrahumano como en el humano. A la ciencia que muestra cómo debe aplicar el hombre el conocimiento de estas leyes en la sociedad la llama Proudhon «dialéctica serial», Al mantener que en el desarrollo social nos rigen unas leyes que pueden descubrirse mediante el estudio, Proudhon está obviamente de acuerdo con Saint-Simon y también, en este punto, con Montesquieu.[142]

Durante algún tiempo Proudhon se mantuvo trabajando en Lyon, desde donde hacía visitas a París. En Lyon frecuentó a los socialistas, y en París conoció a Marx, a Bakunin y a Herzen. Introducido en las ideas de Hegel, emprendió la tarea de aplicar la dialéctica hegeliana a la esfera de la economía.[143] El resultado de ello fue su *Systéme des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (*Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria*, 1846). La contradicción o antítesis entre el sistema de la propiedad destructora de la igualdad, por una parte, y el socialismo (comunismo) destructor de la independencia, por otra, se resuelve en el

«mutualismo» (o «la anarquía»), sociedad de productores unidos mediante contratos libres. Marx, que había dado buena acogida al primer ensayo de Proudhon sobre la pobreza, como si representara el «socialismo científico»,[144] se apresuró a impugnar esta nueva obra en su escrito *Misère de la philosophie* (*Miseria de la filosofía*, 1847). El rompimiento entre los dos hombres no tiene por qué sorprender, pues Proudhon nunca fue comunista, y a los ojos de Marx expresaba los intereses de la pequeña burguesía.

Al ser derribada la monarquía, en febrero de 1848, Proudhon solamente prestó a la revolución un apoyo muy matizado.[145] No obstante, se mostró activo de diversos modos, haciendo una campaña en favor del establecimiento de un Banco del Pueblo, pronunciando discursos populares y fundando el periódico anarquista *Le représentant du peuple* (*El representante del pueblo*). En junio de 1848 fue elegido miembro de la Asamblea Nacional. Pero un ataque en su periódico contra Luis Napoleón, a la sazón Presidente, fue causa de que le condenaran a prisión por tres años.[146] En 1849 escribió *Les confessions d'un révolutionnaire* (*Confesiones de un revolucionario*), y en 1851 publicó *su Idee genérale de la révolution au XIX*e *siécle* (*Idea general de la revolución en el siglo XIX*), escrito en el que exponía su concepción de la sociedad libre ideal.

A finales de 1851 Luis Napoleón se proclamó emperador, y cuando Proudhon salió de la cárcel en 1852, estuvo sometido a control policial. En 1853 publicó su *Philosophie du progrès (Filosofía del progreso*) en la que negaba la existencia de todo absoluto y de toda permanencia y sostenía una teoría del movimiento o cambio universal lo mismo a gran escala para el universo enteró que en dominios particulares como los de la moral, la política y la religión. Pero cuando publicó *De la justice dans la révolution et dans l'église* (*De la justicia en la revolución y en la iglesia*, 1858), se vio en un aprieto. No, por cierto, porque rechazase ahora la idea de la resolución de la tesis y la antítesis en una síntesis y la sustituyera por una expresión de su creencia en continuas antinomias que producen un equilibrio dinámico aunque inestable entre las fuerzas o los factores, sino porque se le acusó de atacar a la religión, la moral y la ley. Para escapar de otro encarcelamiento, huyó a Bélgica, donde permaneció hasta que consiguió ser perdonado, en 1860. Estando en Bruselas escribió varias obras, por ejemplo *La guerre et la paix* (*La guerra y la paz*).

De retorno en París, en 1862, publicó Proudhon su obra *Du principe fédératif* (*Del principio federativo*, 1863) y también la *Théorie de la propriété* (*Teoría de la propiedad*), que era una revisión de sus pensamientos sobre el tema. Este escrito fue publicado póstumo, como también el titulado. *De la capacité politique des classes ouvrières* (*De la capacidad política de las clases obreras*, 1865).

Proudhon descendía de una familia de campesinos y siempre estuvo del lado del pequeño productor, ya fuese rústico o artesano. Al decir que la propiedad era un robo, [147] no quería sugerir que el labrador que poseyera y trabajara una porción de tierra y viviera del fruto de su trabajo, o el hombre que viviendo de hacer y vender sillas

tuviera por suyos los instrumentos de su quehacer fuesen ladrones. Por «propiedad» entendía Proudhon realmente lo que él consideraba como un abuso, lo que él llamó el derecho a la ganga o *aubana*. Por ejemplo, el terrateniente que sin trabajar él mismo la tierra no por ello dejaba de percibir los beneficios producidos por los labradores era un ladrón. En el lenguaje de Proudhon podía haber un derecho a la «posesión», al *uso* exclusivo; pero no un derecho de «propiedad», ya que equivaldría a un derecho a explotar a otro. «Posesión» significa derecho a usar un objeto, sea éste tierra, sean utensilios. Y como «propiedad» significa *mal uso* o *abuso* de objetos (como significa explotación), no puede haber derecho a ella: implica robo.

Es importante comprender que cuando Proudhon denunciaba la propiedad no estaba denunciando simplemente la explotación por terratenientes y capitalistas individuales. Creía él que, para el mantenimiento de la independencia y la dignidad humanas, los campesinos y los artesanos deberían «poseer» la tierra que trabajasen y los utensilios que empleasen, y deberían percibir el fruto de sus trabajos. De ahí que se opusiese a cualquier sistema de propiedad colectiva, que significaría que el Estado ocupaba el puesto del propietario, del terrateniente o capitalista no productivo. Refiriéndose posteriormente a su rechazo de la propiedad, en el ensayo de 1840, insiste en que «la rechacé tanto para el grupo como para el individuo, para la nación y para el ciudadano, y así, no estoy abogando ni por el comunismo ni por la propiedad estatal».[148]

Si tenemos esto en cuenta, resulta más fácil entender cómo pudo Proudhon seguir sosteniendo, en su *Sistema de las contradicciones económicas*, la idea de la propiedad como robo y, al mismo tiempo, ofrecer una nueva definición de ella como libertad. Constantemente hay la posibilidad de abuso, de explotación, que es a lo que él llama robo. Pero, a la vez, la propiedad es una creación espontánea de la sociedad y una defensa contra la siempre amenazante invasión del poder estatal. Proudhon acabó dudando si su distinción previa entre propiedad y posesión sería tan útil como lo había creído en tiempos. Llegó a la conclusión de que «la propiedad es el único poder que puede actuar como un contrapeso del Estado».[149] Es comprensible que Marx, que en su análisis del capitalismo utilizó la idea proudhoniana del robo, combatiera después al escritor francés como a un mantenedor de los intereses de la pequeña burguesía. Sin embargo, aunque Proudhon cambiase su terminología, estuvo siempre del lado del pequeño productor y fue constantemente enemigo de las teorías comunistas.

La revolución, producto del conflicto entre fuerzas o factores opuestos, tiene evidentemente aspectos negativos, en el sentido de que niega, destruye o derriba algo. Pero ésta es sólo una de sus caras: si la revolución niega, también ha de afirmar. La Revolución francesa afirmó los ideales de libertad, fraternidad e igualdad, pero en el lado positivo fue incompleta, fue en parte un fracaso: produjo cierta medida de libertad e igualdad política, pero no pudo producir libertad e igualdad en el plano económico. «La sociedad debería haber sido organizada después en términos de

trabajo y no en los de política y guerra»;[150] pero fue esto segundo lo que ocurrió. La tarea de la Revolución, el establecimiento de «un régimen industrial igualitario»,[151] no fue cumplida. Y el teorizar social y económico de Proudhon se propone contribuir a este cumplimiento. Ni que decir tiene que para Marx es Proudhon un utopista. Y ya sabemos por qué lo dice Marx. Pero vale la pena advertir que Proudhon no cree que haya soluciones permanentes para los problemas sociales. La democracia industrial, tal como él la entiende, debe suceder al feudalismo industrial.[152] Pero ningún planeamiento de la organización de la sociedad puede ser absoluta y definitivamente verdadero. Porque en el seno de toda sociedad humana late siempre algún tipo de oposiciones, y la emergencia de éstas implica ulteriores cambios.

La propiedad (o la «posesión») debidamente distribuida salvaguarda la independencia y la igualdad. Pero es obvio que ninguna sociedad humana puede existir sin una o varias formas de organización. Tal organización puede ser impuesta desde arriba, por la autoridad del Estado en cuanto representada por el gobierno. Pero lo que Proudhon preconiza es el paso de la organización política a la económica cuando la organización o las formas de asociación económica no sean dadas desde arriba sino producidas por convenios o contratos libremente hechos por los productores. A esto es a lo que llama él «anarquía». Confía en que el gobierno estatal centralizado llegará a eliminarse, y que su puesto lo ocupará un orden social resultante de asociaciones libremente formadas por motivos económicos, tales como las demandas de producción, las necesidades del consumo y la seguridad de los productores. «La noción de *anarquía* en política es tan racional y positiva como cualquier otra. Significa que, una vez hayan relevado las funciones industriales a las políticas, sólo las transacciones comerciales y los negocios producirán el orden social.»[153] En uno de sus últimos escritos declara Proudhon que él siempre ha tenido «particular horror a la regimentación».[154] En su sentir, la libertad sólo puede florecer cuando las asociaciones y federaciones se basan en contratos libres, siendo la del contrato «la idea dominante de la política».[155] Como él lo indica, la justicia conmutativa o regulación mediante contrato debe sustituir a los viejos sistemas de justicia distributiva, asociados a la regulación de la ley y al régimen de gobierno centralizado.

En la medida en que Proudhon contempla la existencia del automantenimiento de una sociedad industrial coherente y estable en la forma de un sistema elásticamente trabado de asociaciones de productores, con contratos en vez de leyes y compañías industriales en vez de ejércitos, puede calificársele con toda razón de utópico. Porque se figura a todos los ciudadanos cooperando armoniosamente, como si fuesen unos mismos los intereses privados y los colectivos, y comportándose del modo que él considera racional. Recuérdese, empero, que el lema preferido de Proudhon es el progreso, el cambio continuo. No pretende que haya forma alguna de organización social que esté libre de cualesquiera antinomias o tensiones y que pueda considerarse como la meta última, que será alcanzada por completo y que, una vez alcanzada,

representará la perfección. Está muy dispuesto a admitir que «lo que llamamos anarquía y otros llaman fraternidad»[156] es, más o menos, un símbolo mítico, un acicate para estimular a los hombres a realizar el ideal revolucionario de la fraternidad, que en opinión de Proudhon sólo puede lograrse mediante la transformación del régimen intermedio subsiguiente a la revolución en una sociedad industrial del tipo de la que él contempla. Desea, sí, una sociedad más justa; pero precisamente porque la autoridad misma cambia y evoluciona, también el ideal de justicia es «siempre cambiante».[157] «Nos es imposible ver más allá de la antítesis que nos está sugiriendo el presente.»[158] El utopismo de Proudhon y su idea de las leyes del cambio social están contrarrestados por su convencimiento de que no existen absolutos y no podemos hacer juicios infalibles sobre el futuro.

Piénsese lo que se quiera sobre la viabilidad del tipo de sociedad industrial contemplada por Proudhon, lo cierto es que algunas de sus concepciones son bastante atinadas. Por ejemplo, sus propuestas acerca de la educación de los obreros, para superar la profunda división entre las clases cultas y las incultas y facilitar el uso provechoso del ocio, así como las relativas a que a los aprendices se les enseñen diversos oficios para aminorar la monotonía de la servil repetición de una tarea determinada. Y, a decir verdad, no eran menos certeras sus ideas sobre un sistema crediticio y un Banco del Pueblo. En cuanto a influencia, durante sus últimos años en París tuvo muchos seguidores entre los obreros; y en 1871 gran parte de la Comuna de París constaba de proudhonianos. A continuación pasó al primer plano el comunismo marxista; pero las ideas de Proudhon, por lo menos algunas de ellas, siguieron ejerciendo influencia en las mentes de muchos socialistas y sindicalistas franceses. Además, puede decirse que Proudhon ha influido en el movimiento anarquista a través de Michael Bakunin (1814-1876).

5. Marx y los socialistas franceses.

Es obvio que, si tomáramos en sí mismos los planes de Proudhon para un Banco del Pueblo y las propuestas de Fourier para el establecimiento de falanges, no se justificaría nuestra presentación de estos dos pensadores como filósofos. Pero los dos tuvieron también sus teorías generales acerca de la historia y del progreso histórico; aunque en esto las ideas de Proudhon eran más vagas que las de Fourier.[159] Quizá puedan considerarse las proposiciones concretas de Fourier sin hacer referencia a su

teoría de los estadios por los que ha de ir pasando la autoridad. Pero la teoría está ahí, y, si interpretamos la palabra «filosofía» en un sentido amplio, puede decirse que Fourier ha esbozado una antropología filosófica y una filosofía de la historia. En cuanto a Proudhon, su negarse a admitir absolutos equivale, presumiblemente, a una teoría filosófica. Sin duda, uno y otro se salen de los patrones de precisión y argumentación estricta a que cabría esperar que aspiraran los filósofos. Pero la cuestión es que clasificarles simplemente como sociólogos, o como científicos de la política o como economistas, sería un tanto equivocante. Dicho en otros términos, no parece del todo gratuito el hacer mención de ellos en una historia de la filosofía, por lo menos si estamos dispuestos a contar entre las partes de la filosofía la teoría de la política y la teoría de la sociedad.

Hay que admitir, empero, que la teoría sansimoniana del cambio histórico y social es más notable que la de Fourier, para no hablar de la de Proudhon. Además, según lo han notado los críticos del socialismo francés de los comienzos,[160] su manera de concebir el modo en que debe cambiar la sociedad está en conexión con su idea de que el movimiento de la historia lo rige una ley. En otras palabras, de los tres escritores es Saint-Simon el que da una visión más coherente y en general más desarrollada del modelo de cambio histórico y social. No tenemos que esforzarnos para pensar en él como en un predecesor de Auguste Comte y de Karl Marx.

Nos hemos referido ya más de una vez a que Marx y Engels califican a los primeros socialistas franceses de utópicos. El término «utópico» —o «utopista»— sugiere naturalmente la idea de un reformador irreal o nada práctico, alguien que propone para solucionar los problemas sociales y políticos algún estado de cosas ideal que parece impracticable y tal vez fantástico. En este sentido, el término puede muy bien aplicárseles a Fourier y a Proudhon, pero es obvio que podría aplicársele también al mismo Marx, aun cuando éste fuera mucho menos dado que Fourier a describir en detalle la futura utopía. Sin embargo, aunque esta significación formase parte de la que daban al término Marx y Engels, no fue en tal elemento en el que ellos pusieron mayor énfasis. Al calificar de utópicos a los socialistas franceses, en lo que pensaban ante todo Marx y Engels era en la incomprensión por aquéllos de la naturaleza del antagonismo entre las clases y de lo irreconciliable de sus intereses. Aunque los primeros socialistas creían, sin duda, que los ideales que habían hallado expresión en la Revolución francesa sólo parcial y muy imperfectamente se habían hecho realidad y era necesaria una transformación ulterior de la sociedad, tendían también a pensar que esta transformación podría llevarse a cabo de un modo pacífico, a medida que los hombres fueran comprendiendo los problemas y necesidades de la sociedad y las maneras más apropiadas de resolver esos problemas y satisfacer esas necesidades. En cambio, Marx y Engels estaban convencidos de que la deseada transformación de la sociedad sólo podría conseguirse mediante la revolución, es decir, mediante una guerra entre las clases en la que el proletariado, conducido por los intelectuales, se alzara con el poder. En su opinión, no pasaba de ser una

expresión de «utopismo» el que alguien pensara que los intereses de la clase o las clases dirigentes y los de las explotadas podrían reconciliarse de un modo pacífico con sólo que se difundieran los conocimientos y la comprensión. Porque a la clase dominante lo que le interesaba era precisamente conservar en vigor el actual estado de cosas, mientras que a la clase explotada le interesaba, por el contrario, que el actual estado de cosas cambiase radicalmente. Pedir una transformación de la sociedad sin ver que sólo podría lograrse mediante una revolución proletaria era irreal y utópico.

Para que la revolución proletaria propugnada por Marx y Engels tuviese lugar era un prerrequisito necesario que hubiera hombres que, comprendiendo el movimiento de la historia, pudiesen transformar a la clase explotada en un todo unido consciente de sí, en una clase no sólo «en sí» sino también «para sí». Tenían, pues, bastante respeto a Saint-Simon, no sólo porque éste concibió la historia como un movimiento regido por una ley (también Fourier la había concebido así) sino además porque, en su caso, había una conexión mucho mayor que en el de Fourier entre su teoría de la historia y su idea de la deseable transformación de la sociedad. Más aún, Saint-Simon, con su noción de la fisiología social, podía decirse que había expuesto una interpretación «materialista» del hombre. Al mismo tiempo, si tenemos en cuenta el papel que atribuye Saint-Simon a los dirigentes de la industria en la transformación de la sociedad, está claro que sería también culpable de utopismo a los ojos de Marx y Engels. Pues aunque los dirigentes de la industria pudiesen aceptar cambios dentro de la trama social existente, no les interesaría contribuir a la radical transformación que se requería.

Dada la gran importancia histórica del marxismo, es bastante natural enjuiciar a los primeros socialistas franceses en términos de sus relaciones con Marx y Engels. Pero aunque este enfoque sea fácilmente comprensible, no deja de ser un tanto unilateral si se insiste en considerarlos simplemente como predecesores de Marx. En cualquier caso, ellos hicieron ver con bastante claridad que, aunque la revolución había destruido el antiguo régimen, no había traído la paz y la armonía entre los individuos, los grupos y las naciones. Así lo comprendieron también, desde luego, los tradicionalistas. Pero mientras que éstos adoptaron una actitud negativa hacia la Ilustración y la Revolución, los socialistas trataron de ampliar y de aplicar más satisfactoriamente los ideales que inspiraron aquellos movimientos. Evidentemente, si suponemos con Saint-Simon que el curso de la historia está regido por leyes, en un sentido al menos que haga el progreso histórico inevitable y los cambios sociales en principio predecibles, aunque de hecho sólo muy difusas o vagas predicciones se puedan hacer, plantéase entonces el problema de cómo armonizar esta visión de la historia con la importancia que sería de esperar se diera en los escritos de todo reformador social al papel de la iniciativa y la acción humanas. Pero éste es un problema que se plantea también en el caso de Marx y Engels. Si consideramos sólo las ideas de los socialistas franceses acerca de los cambios deseables, salta a la vista

que no les agradaba la idea de un Estado burocrático centralizado. Verdad es que Saint-Simon comprendió la necesidad de la planificación económica; pero preconizaba la transformación del «gobierno» en una «administración» por gerentes, y, en este sentido, puede decirse que se anticipó a la doctrina de la eliminación del Estado. En cuanto a Fourier y Proudhon, está claro que ambos veían con desagrado y desconfianza el creciente poder del Estado, la autoridad política centralizada. De hecho, es innegable que el control ejercido por la burocracia estatal ha aumentado mucho en la sociedad moderna. Pero resulta irónico que haya de ser éste uno de los rasgos más visibles del comunismo soviético. A pesar de las ideas más bien fantásticas de Fourier y Proudhon, hallamos en los socialistas franceses un respeto al individuo y una notoria desaprobación de la violencia. Desde luego que Marx pensó que eran exageradamente optimistas por su convicción de que podrían producirse cambios radicales sin violencias revolucionarias. Pero éste es un optimismo con el que mucha gente simpatizaría, sin importarles las propuestas concretas que hicieran aquellos escritores franceses.

Capítulo V
Auguste Comte.

1. Vida y escritos.

El impacto del desarrollo de la ciencia natural en la filosofía se dejó sentir durante el siglo XVII y se fue acentuando más en el XVIII. Como vimos ya, en el siglo XVIII comenzó la demanda, hecha en Inglaterra por Hume y en Francia por otros varios filósofos, de una aplicación extensiva del método «experimental» al estudio del hombre, de su conducta y de su vida social, y en las últimas décadas del siglo mantuvo Kant que la reflexión sobre el contraste entre los seguros y cada vez más numerosos conocimientos logrados en el área científica por un lado y los conflictivos sistemas metafísicos por otro llevaba inevitablemente a cuestionar a fondo aquella pretensión de la metafísica tradicional de proporcionar algo que pudiera llamarse propiamente conocimiento de la realidad. A la ciencia le había sido posible hasta entonces coexistir con las creencias teológicas y con la especulación metafísica, según fue el caso en la mente de Newton. Pero al ir cobrando fuerza el sentido del desarrollo histórico resultó bastante natural que se concibiese la idea de unos estadios sucesivos del pensamiento humano, es decir, la idea de un progresivo desarrollo en el que a las creencias teológicas y a la especulación metafísica vendrían a sustituirlos la explicación científica y el conocimiento positivo. Una idea así había sido propuesta por Turgot y por Condorcet en el siglo XVIII, y en el capítulo anterior nos ocupamos ya de la teoría de Saint-Simon sobre los estadios o épocas de la historia. Pero es el nombre de Auguste Comte (1798-1857), el más destacado expositor y representante del positivismo clásico,[161] el que se ha dado en asociar tradicionalmente con la teoría del desarrollo de la mente humana desde una fase teológica, pasando por otra metafísica, hasta llegar a la del conocimiento científico positivo.

Nacido en Montpellier, Comte fue educado como católico y monárquico. Pero a la edad de catorce años declaró que ya no quería ser católico y parece que, por la misma época, se hizo republicano. De 1814 a 1816 estudió en la Escuela Politécnica bajo la dirección de eminentes científicos. Fue sin duda durante este período cuando adquirió el convencimiento de que la sociedad debería ser organizada por una *élite* de científicos.

En 1816 fue expulsado Comte de la Escuela Politécnica, en la que se hizo una

depuración monárquica. Pero se quedó en París y prosiguió sus estudios, que incluían el pensamiento de los ideólogos, por ejemplo el de Destutt de Tracy y el de Cabanis, y las obras de economistas políticos e historiadores como Hume y Condorcet, Además, en el verano de 1817 empezó a ser secretario de Saint-Simon. La asociación entre los dos se prolongó durante siete años, y mientras cabe discutir en qué proporción sea Comte deudor de Saint-Simon, no hay duda de que la colaboración con éste desempeñó un papel importante en la formación y en el desarrollo del pensamiento de Comte. Es cosa averiguada que Saint-Simon fue el primero que propuso algunas de las ideas que reaparecen en la filosofía de Comte. También es innegable que Comte desarrolló estas ideas a su propio modo. Por ejemplo, mientras Saint-Simon tendía a pensar en términos de un método científico universal y de la aplicación de este método al desarrollo de una nueva ciencia del hombre, Comte consideraba que cada ciencia desarrolla su propio método en el proceso histórico de su emergencia y de su avance.[162] Pero uno y otro buscaban la manera de reorganizar la sociedad valiéndose de la ayuda de una nueva ciencia del comportamiento humano y de las relaciones sociales del hombre.

Se produjo entre los dos una enojosa disputa, que acabaría por separarles, cuando Comte llegó a la conclusión de que tenía motivos para creer que Saint-Simon estaba tratando de publicar un trabajo de Comte como si fuese la parte conclusiva de un trabajo suyo, sin ni siquiera reconocer en la portada al verdadero autor. En 1826 empezó Comte a dar lecciones sobre su filosofía positivista a un auditorio privado. El curso de estas lecciones hubo de interrumpirlo porque el exceso de trabajo y el agotamiento consiguiente a los disgustos de un desafortunado matrimonio le quebrantaron la salud. Tuvo hasta un intento frustrado de suicidio. En 1829, pudo reanudar aquellas lecciones, que fueron la base de su *Cours de philosophie positive* (*Curso de filosofía positiva*, 6 volúmenes, 1830-1842). El programa estaba ya trazado en un *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*[163] que había escrito en 1822. El título de este bosquejo o esquema de la filosofía positiva expresa con claridad que el interés de Comte era fundamentalmente social.

En el *Discours sur l'esprit positif* (*Discurso sobre el espíritu positivo*, 1844) y en el *Discours sur l'ensemble du positivisme* (*Discurso sobre el positivismo en conjunto*, 1848) hace su aparición la idea de Comte de una religión de la humanidad. Algunos biógrafos ven en este desarrollo la influencia de la educación religiosa que había recibido Comte, con la diferencia de que Dios es sustituido, como objeto de devoción, por la Humanidad. Sin embargo, otros lo han visto, quizás un tanto fantasiosamente, como una extensión del afecto que sentía el filósofo por Madame Clothilde de Vaux, mujer cuyo marido había desaparecido para evitar el encarcelamiento por desfalco y de la que Comte se enamoró rendidamente en 1844.[164]

Comte no ocupó nunca una cátedra universitaria, y durante algún tiempo, para mantenerse, tuvo que dar lecciones particulares a los alumnos de la Escuela

Politécnica. En 1851-1854 publicó su obra, en 4 volúmenes, *Système de politique positive* (*Sistema de política positiva*) y en 1852 el *Catéchisme positiviste* (*Catecismo positivista*). Por esta época estaba tratando de unificar los aspectos científicos y religiosos de su pensamiento. En 1856 dio a luz el primer volumen de una *Synthèse subjective ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité* (*Síntesis subjetiva o sistema universal de las concepciones propias del estado normal de la humanidad*). Pero este intento de realizar una síntesis de todas las ciencias en términos de sus relaciones con las necesidades humanas normales fue interrumpido por la muerte de Comte, en 1857. Sus medios de vida habían venido consistiendo principalmente en subvenciones que le proporcionaban sus fervientes seguidores.

2. Los tres estadios del desarrollo de la humanidad.

En un prefacio a su *Curso de filosofía positiva* hace notar Comte que la expresión «filosofía positiva» es empleada siempre en sus lecciones «en un sentido rigurosamente invariable» [165] y que, por ello, sería superfluo dar otra definición que la que se contiene en este uso uniforme del término. No obstante, pasa a explicar que por «filosofía» entiende él lo que entendían los antiguos, y en particular Aristóteles, por esta palabra, a saber: «el sistema general de los conceptos humanos»;[166] y por «positiva» entiende la idea de que las teorías tienen por finalidad «coordinar los hechos observados».[167] Sin embargo, esta afirmación de Comte, tomada en sí misma, es algo equívoca. Pues en su opinión las ciencias que subsumen los fenómenos o hechos observados bajo leyes generales son descriptivas y no explicativas, en tanto que la filosofía examina la naturaleza de los métodos científicos y hace una síntesis sistemática de las diversas ciencias particulares. Pero su tesis es aceptable si la tomamos en el sentido de que la filosofía coordina indirectamente los hechos observados, ya que aspira a una síntesis general de las coordinaciones parcialmente logradas por las ciencias.

Para Comte, conocimiento positivo lo es sólo el conocimiento de los hechos o fenómenos observados y el de las leyes que coordinan y describen los fenómenos. El uso por Comte de la palabra «fenómenos» expresa su convencimiento de que únicamente conocemos la realidad tal como nos aparece, pero no debe suponerse que implique que, para él, la mente humana conoce tan sólo impresiones subjetivas. En

ocasiones se refiere a Hume con respeto; mas el escepticismo humeano es realmente ajeno a la mentalidad de Comte, excepto en lo que respecta a las creencias teológicas y a las pretensiones de la metafísica de proporcionarnos conocimiento sobre lo que trascienda el nivel fenoménico. Comte está más cerca de sus predecesores franceses del siglo XVIII que del empirismo de Hume. Es decir, insiste en que la genuina filosofía adopta la forma de una extensión sistemática del uso de lo que d'Holbach llamaba «buen sentido» o «ideas naturales».[168] Y para él esto significa que sólo cuenta como conocimiento lo que puede someterse a la prueba empírica. La formulación de leyes generales nos capacita para predecir, y, por lo tanto, para comprobar. Que éste sea el modo de adquirir auténtico conocimiento es para Comte algo de sentido común o «buen sentido popular».[169] Buen sentido que desecha «las absurdas dudas metafísicas»[170] sobre, por ejemplo, la existencia de objetos físicos exteriores a la mente. Comte tiene poca paciencia con las especulaciones de tal cariz. Su «filosofía positiva» no es una filosofía escéptica en el sentido de que sugiera que nuestro conocimiento se limita a los datos sensibles.

El espíritu o enfoque positivo presupone, naturalmente, que existen y están ya avanzadas las ciencias naturales, y es el resultado de un desenvolvimiento histórico de la mente humana. En opinión de Comte, este proceso depende de la naturaleza del hombre, y es, por lo mismo, necesario. En su desarrollo histórico a través de los siglos, la mente humana va pasando por tres fases o estadios principales: el teológico, el metafísico y el positivo. Estos tres estadios del desenvolvimiento intelectual de la humanidad tienen, empero, sus análogos en la vida del individuo humano, que va pasando de la infancia a la adolescencia y a la madurez. «Cuando contempla su propia historia ¿no repasa cada uno de nosotros lo que ha ido siendo sucesivamente [...] *teólogo* en su infancia, *metafísico* en su juventud y *físico* en su madurez?».[171] Si no muere prematuramente, el individuo normal pasa de la infancia a la madurez a través de la adolescencia. Y estas tres fases se reflejan en el desenvolvimiento intelectual de la humanidad toda entera. Si la raza sigue existiendo, las fases o estadios del desarrollo mental se suceden una a otra en un orden determinado, pues el hombre es lo que es. En este sentido, es necesario que así suceda; hipotéticamente necesario, podríamos decir.

Desde luego que es bastante obvio que, a no ser que el individuo muera o que intervenga algún factor que impida el curso natural de su desarrollo, irá pasando de la infancia a la adolescencia y a la adultez. Pero aunque Comte pueda haberse visto a sí mismo como teólogo en su infancia y como metafísico en su adolescencia, no por eso tendrá que interpretar todo el mundo su propio desarrollo mental de igual manera. La teoría de los estadios de Comte se hace mucho más admisible cuando se la aplica al desarrollo intelectual de la humanidad en general. Es evidente que la principal influencia que ha llevado a Comte a formular su teoría es la de la reflexión sobre la historia humana,[172] por más que él quiera conectarla también con las fases de la vida de cada individuo y pretenda ver estas fases escritas con gruesos trazos en la

historia. En cualquier caso, examinar cómo explica Comte los tres estadios principales de la historia de la humanidad, no deja de ser un buen modo de abordar su filosofía positivista.

El primer estadio, el teológico, lo entiende Comte como aquella fase del desarrollo mental del hombre en la que éste busca las causas últimas de los sucesos y las halla en las voluntades de unos seres personales sobrehumanos o en la voluntad de un solo ser de esas características. Trátase, en general, de la edad de los dioses o del Dios. Claro que se requiere una subdivisión. En la infancia de la raza, el hombre trataba de explicarse instintivamente los fenómenos, cuyas causas le eran desconocidas, atribuyéndolos a objetos, a pasiones y afectos análogos a los de los seres humanos. Dicho con otras palabras, el hombre dotaba a los objetos físicos de vida, pasiones y voluntad, de una manera vaga. Esta mentalidad animista representó lo que Comte describe como el estadio del fetichismo. Con el transcurso del tiempo, las fuerzas que animaban inmanentemente los objetos fueron proyectadas al exterior en la forma de los dioses y diosas del politeísmo. Más adelante, las divinidades de la religión politeísta fueron fusionadas en el contexto del Dios único del monoteísmo. Estos tres subestadios sucesivos del fetichismo, el politeísmo y el monoteísmo, constituyen juntos el estadio teológico.

Al segundo estadio general lo llama Comte el estadio metafísico. Pero esta calificación se presta a equívocos. Pues lo que Comte tiene en su mente es la transformación de las deidades personales o del Dios único en abstracciones metafísicas, y no, por ejemplo, las metafísicas teístas de los pensadores medievales como Tomás de Aquino o, posteriormente, la del obispo Berkeley. Es decir, que en el estadio metafísico, en vez de explicar los fenómenos en términos de la actividad de una voluntad divina, la mente recurre a ideas ficticias tales como las del éter, los principios vitales, y así sucesivamente. El paso del estadio teológico al metafísico se produce cuando el concepto de una deidad sobrenatural y personal es sustituido por el concepto de la omniabarcadora naturaleza y cuando las explicaciones se hacen ya en términos de entidades abstractas de uno u otro tipo, tales como fuerza, atracción y repulsión.[173]

El tercer estadio es el positivo, o sea, el del enfoque maduro o mentalidad científica. Aquí no se intenta ya encontrar últimas causas explicativas ni discutir la «real» pero inobservable esencia íntima de los seres. La mente se interesa por los fenómenos o hechos observados, subsumiéndolos bajo leyes generales descriptivas, tales como la ley de la gravedad. Estas leyes coordinantes y descriptivas posibilitan las predicciones. Lo que connota al conocimiento real y positivo es, precisamente, la capacidad de predecir y, así, dentro de unos límites, la de controlar. El conocimiento positivo es real, cierto y útil.

Pero aunque Comte califica de cierto al conocimiento positivo, insiste también en que, en un sentido, es relativo. Porque no conocemos el universo cabal o totalmente, sino sólo tal como nos aparece. El conocimiento positivo es conocimiento de nuestro

mundo, y la extensión de nuestro mundo, el mundo tal como nos aparece, no es algo fijo y determinado de una vez por todas. El conocimiento positivo es también relativo en el sentido de que se ha abandonado ya la búsqueda de absolutos. Aun suponiendo que haya causas últimas, nosotros no podemos conocerlas. Lo que conocemos son los fenómenos. Por eso, la mente que aprecie la naturaleza y la función del conocimiento positivo no perderá el tiempo en inútiles especulaciones teológicas y metafísicas.

Según acabamos de resumirla, quizá parezca que la teoría de los tres estadios tiene poco que ver con un interés por la reorganización de la sociedad. Sin embargo, de hecho, cada estadio es asociado por Comte a una forma distinta de organización social. Al estadio teológico lo asocia con la creencia en la autoridad absoluta y en el derecho divino de los reyes y con un orden social militarista. Es decir, que el orden social se mantiene mediante la imposición de la autoridad desde arriba, y la clase de los guerreros tiene la preeminencia. En el estadio metafísico el régimen anterior es sometido a una crítica radical; pasa al primer plano de la creencia en derechos abstractos y en la soberanía popular, y es sustituida la autoridad de los reyes y de los sacerdotes por el imperio de la ley. Finalmente, el estadio positivo es asociado con el desarrollo de la sociedad industrial. Ahora pasa a ser el centro de la atención la vida económica del hombre y surge una élite de científicos que tienen por vocación organizar y regular la sociedad industrial de un modo racional. Este tipo de sociedad es considerado por Comte, lo mismo que por algunos de sus contemporáneos, como naturalmente pacífico.[174] Pero para su debido desarrollo se requiere una nueva ciencia: la sociología. Las ciencias naturales permiten al hombre controlar, dentro de unos límites, su entorno físico. La ciencia del hombre le permitirá organizar en paz la sociedad industrial. La emergencia del espíritu o mentalidad positiva irá, así, acompañada de una reorganización de la sociedad.

Para Comte, el mundo antiguo y la Edad Media representaron la visión o mentalidad teológica, y la Ilustración representó el estadio metafísico. En el mundo de su tiempo veía el comienzo del estadio positivo. Además, del mismo modo que consideraba la adolescencia como un período de transición entre la infancia y la madurez, estimaba también que el estadio metafísico era un período de transición en el que las creencias y las instituciones del estadio teológico se sometían a críticas y se iba preparando el camino para el desarrollo de la mentalidad positiva.

Si nos contentamos con las impresiones de conjunto, la teoría de los tres estadios de Comte es obvio que puede parecer plausible. Vale decir, si consideramos tan sólo la posición dominante que tuvo la teología entre los temas de estudio durante la Edad Media, o atendemos a ciertos aspectos del pensamiento de la Ilustración dieciochesca y al subsiguiente desarrollo de la convicción de que la ciencia es el único modo viable de aumentar nuestros saberes acerca del mundo, podrá entonces parecer perfectamente razonable el dividir la historia europea en los estadios teológico, metafísico y positivo. Pero en cuanto nos ponemos a considerar la historia europea con mayor detenimiento, en seguida se hace claro que si las divisiones de Comte se

toman en sentido estricto no se las puede adaptar a los hechos. Vemos, por ejemplo, que la filosofía floreció ya en la antigua Grecia, donde también alcanzaron gran desarrollo las matemáticas. Asimismo, la ciencia natural había hecho sorprendentes progresos mucho antes de que terminara lo que Comte describe como el período metafísico. Ni que decir tiene que Comte es muy consciente de ello. Y hace cuanto puede para encajar esos datos entre las líneas generales de su esquema. Reconoce, por ejemplo, que en la Edad Media la teología iba acompañada de metafísica, pero piensa que tal metafísica estaba forjada a la medida de la mentalidad teológica y formaba, en realidad, parte de la teología. Tampoco pretende Comte que la ciencia comenzase solamente con el estadio positivo. Sabe muy bien que los griegos cultivaron las matemáticas. Pero mantiene que en el desarrollo de la ciencia hubo un progreso desde la ciencia más abstracta, la matemática, a la más concreta, la sociología, que es la contribución peculiar del estadio positivo. En cuanto a la física, ciertamente empezó a desarrollarse mucho antes del estadio positivo, pero durante un tiempo expresó la mentalidad metafísica, al postular como causas explicativas entidades abstractas. Sólo al iniciarse el estadio positivo se llegó a entender la naturaleza real de la ciencia física y la de sus conceptos y leyes.

Asimismo, Comte está perfectamente dispuesto a reconocer algunos encabalgamientos entre los distintos estadios. «De este modo, tendremos que considerar, por ejemplo, que la época teológica todavía sigue existiendo en la medida en que las ideas morales y políticas hayan conservado un carácter esencialmente teológico, a pesar de la transición de las demás categorías intelectuales al estadio puramente metafísico, y aun cuando haya comenzado ya el estadio auténticamente positivo respecto a las más simples de tales categorías. Parecidamente, será necesario prolongar la época metafísica, hablando con propiedad, dentro de la fase inicial del positivismo. [...] Procediendo de esta manera, el aspecto esencial de cada época se seguirá destacando tanto como sea posible, mientras se prepara, de suyo, la clara aparición de la época siguiente.»[175] En el caso de un individuo concreto, los rasgos psicológicos pertenecientes a una fase anterior de su desarrollo pueden persistir en el hombre adulto coexistiendo con otros rasgos característicos de la madurez. Análogamente, las expresiones de la mentalidad de una época histórica previa pueden distinguirse en un estadio posterior. «Aun en nuestros días ¿qué es en realidad, para una mente positiva, este nebuloso panteísmo del que se enorgullecen tantos profundos metafísicos, especialmente en Alemania, sino un fetichismo generalizado y sistematizado?»[176]

Algunas de las observaciones de Comte, tomadas en sí mismas, resultan bastante certeras. Pero, en general, produce la impresión de quien intenta a toda costa hacer que los hechos encajen en un esquema interpretativo basado en cierta visión de la historia europea. Naturalmente Comte está en todo su derecho al abordar la historia de Europa provisto de un plan general de interpretación y mirar si encajan en él los hechos. Pero cuantos más ajustes se ve obligado a hacer, tanto más elástica se va

haciendo la división en estadios o épocas. Y si se sobreentiende que la sucesión de los estadios representa un progreso en las esferas intelectual y social, es innegable que se ha presupuesto un juicio de valor o toda una serie de juicios de valor. En otras palabras, Comte lee la historia de Europa desde el punto de vista de un positivista convencido. Lo cual no es, por cierto, ningún crimen; pero el resultado no es simplemente una descripción neutral, sino más bien una reconstrucción hecha desde un determinado punto de vista. En otras palabras, la verdad del positivismo parece ser un presupuesto de la interpretación comtiana de la historia. Comte no estaba preparado para considerar la posibilidad de un estadio post-positivista del desarrollo intelectual. Es indudable que trató de apoyar su teoría de los estadios históricos en una explicación psicológica del despliegue de la vida mental del hombre dentro del proceso de su crecimiento hacia la madurez. Pero parece estar bastante dar o que esta explicación presupone también la verdad del positivismo, en el sentido de que depende de la suposición de que la mente madura y la mentalidad científica, tal como las entiende Comte, son una misma cosa.

Antes de ocuparnos de la clasificación de las ciencias por Comte, quisiera hacer notar dos puntos. El primero atañe a la creencia religiosa. El modo corriente de entender a Comte es interpretarle como si sostuviese que, así como el hombre deja de creer en duendes y en hadas en cuanto comprende que no hay ninguna buena razón para pensar que existan tales seres, así abandona progresivamente la creencia en un Dios trascendente, no porque se haya demostrado la no-existencia de Dios, sino porque no hay ninguna razón positiva para creer que exista un Dios trascendente. Dicho de otro modo, la difusión del ateísmo es uno de los rasgos del avance de la inteligencia humana hacia la madurez, no el resultado de una prueba filosófica de la inexistencia de Dios. Pero aunque éste es un modo natural de interpretar la teoría de Comte de los tres estadios, en lo que él realmente insiste es en presentar como cada vez más relegado a la cuneta en el camino del progreso el recurrir a Dios como a una hipótesis para explicar los fenómenos. Es decir, que cuanto más viene el hombre a buscar «explicaciones» científicas de los hechos, menos se contenta con explicarlos sobrenaturalmente. Y cuando la mente madura ignora la explicación científica de un hecho, espera que haya alguna e investiga para encontrarla, en vez de recurrir a Dios para tapar el agujero de su ignorancia. Pero, a la vez, Comte no hace profesión de ateísmo. En su sentir, el teísmo y el ateísmo se interesan por problemas que no se pueden resolver. Porque ahí no es posible ninguna comprobación empírica. Quizás haya una o muchas causas últimas. Pero, sea de ello lo que fuere, ni lo sabemos ni podremos saberlo nunca. El segundo punto se refiere al modo de correlacionar Comte tres tipos principales de organización social con los tres estadios principales del desarrollo intelectual del hombre. Está perfectamente dispuesto a admitir que el avance intelectual del hombre puede adelantarse a su progreso social, y que el espíritu positivista, por ejemplo, puede hacer su aparición antes de que se haya desarrollado la forma correspondiente de organización social. Aparte toda otra

consideración, la insistencia de Comte en la necesidad de planificación social a cargo de una *élite* de científicos le fuerza a reconocer el hecho de que el avance mental puede ir por delante del progreso social. Al mismo tiempo, desea mantener la idea de la correlación entre los dos aspectos, el cognoscitivo y el social, de un movimiento histórico. Por eso insiste en que, aun cuando el progreso intelectual del hombre rebase su progreso social, podremos distinguir igualmente los estadios preparatorios de la aparición de una nueva forma de organización social. Más aún, una vez haya tenido lugar la transición a una sociedad industrial debidamente organizada, esto reforzará y consolidará la visión positivista.

3. Clasificación y metodología de las ciencias.

Progresar es, para Comte, progresar en el conocimiento científico. Pero la ciencia adopta la forma de ciencias particulares. Todas ellas procuran coordinar los fenómenos, pero tratan, o bien de diferentes clases de fenómenos, o de distintos aspectos de las cosas, teniendo, como dirían los escolásticos, diferentes «objetos formales». Además siguen sus «procedimientos característicos»[177] o métodos. Se da, pues, una cierta fragmentación de la ciencia. Y entre las tareas del filósofo una de las principales es conseguir la síntesis, sin borrar las diferencias, por medio de una clasificación sistemática.

Si ha de hacerse tal clasificación, el primer requisito es averiguar cuáles son las ciencias básicas o fundamentales. Para ello, debemos considerar «sólo las teorías científicas y en modo alguno su aplicación».[178] Es decir, no habrá que tener en cuenta el uso que de la teoría científica se haga en el campo tecnológico. Por ejemplo, las leyes generales de la física pertenecen a la física abstracta, mientras que el estudio de la tierra en particular es una ciencia concreta e implica la consideración de factores distintos de las leyes abstractas de la física. Semejantemente, pertenece a la ciencia abstracta formular las leyes generales de la vida, mientras que una ciencia como la botánica se ocupa de un tipo o nivel particular de vida.

En su *Curso de filosofía positiva* describe Comte seis ciencias básicas, a saber: las matemáticas, la astronomía, la física, la química, la fisiología y biología, y la física social o sociología. Nótese que en la lista no aparece la psicología. Esto se explica, por una parte, porque Comte rechaza la psicología introspectiva, y por otra, porque cuando escribe todavía no ha cobrado auge la psicología empírica. La psicología, tal como él la entiende, se divide, pues, entre la fisiología y la sociología. Asignando a la

fisiología, o biología, el estudio del hombre como individuo, Comte está siguiendo las huellas de Condillac y de Cabanis. El estudio de la naturaleza y de la conducta humanas como fenómenos sociales se lo asigna a la fisiología social, como Saint-Simon la llamó, o sociología.

En escritos posteriores halló Comte espacio para la ética como ciencia adicional. Sin embargo, la ética significaba, para él, no una ciencia normativa que se ocupase de determinar valores y reglas morales, sino más bien psicología social, un estudio del comportamiento del hombre en la sociedad, con miras a formular las leyes que nos capaciten para predecir y planificar la marcha de la sociedad.

En lo que respecta a la clasificación sistemática, insiste Comte en que deberemos empezar por lo más simple y más general o abstracto y pasar de ahí, siguiendo el orden lógico de dependencias, a lo más complejo y menos general. Las matemáticas, por ejemplo, son más abstractas que la astronomía, y ésta depende de las matemáticas en el sentido de que las presupone. De parecido modo, la fisiología o biología, que trata de las leyes generales de la vida, es más abstracta que la sociología, la cual se ocupa específicamente del hombre en sociedad. Ateniéndonos a estas directrices, vamos a parar a la arriba mentada jerarquía de las ciencias básicas, dispuestas en un orden en el que la mente empieza por lo que es más abstracto y está más apartado de los fenómenos humanos concretos, vale decir, por las matemáticas, y termina en la sociología, que se ocupa de tales fenómenos en mayor grado que cualquiera de las demás ciencias.

Ya hemos mencionado el hecho de que, en tanto que Saint-Simon tendía a pensar en los términos de un método científico general, Comte consideraba que cada ciencia desenvuelve su propio método. Pero esta afirmación hay que matizarla. Si nos fijamos en el uso que hace Comte de la palabra «método», él reconoce sólo un método científico. «Pues toda ciencia consiste en coordinar hechos; si las diferentes observaciones estuviesen enteramente aisladas, no habría ciencia.»[179] Si, pues, por método entendemos el observar hechos o fenómenos y el coordinarlos mediante la formulación de leyes, hay un método común a todas las ciencias. En cambio, si nos fijamos en lo que Comte llama «procedimientos», será verdad decir, como él piensa, que en el proceso de su desarrollo cada ciencia perfecciona su propio procedimiento o técnica, su propio modo de habérselas con los datos. Hay, sin duda, procedimientos que no son exclusivamente propios de ninguna ciencia particular. Así, el empleo de hipótesis, la deducción y la comprobación son casos de éstos. Pero al mismo tiempo el experimento desempeña un papel, digamos, en la química que no puede desempeñar en la astronomía, mientras que en sociología se ha hecho uso de un enfoque histórico.

La afirmación de que Comte reconoce una pluralidad de métodos requiere ulterior matización. Al clasificar las ciencias básicas, insiste Comte en que está siguiendo un orden lógico, pues cada una de las sucesivas ciencias presupone lógicamente a su predecesora en la jerarquía. Al mismo tiempo, está convencido de que «una ciencia

no se conoce por completo mientras no se conoce su historia».[180] Es decir, que la verdadera o real naturaleza de una ciencia se revela, más que en sus orígenes, en la proporción en que está desarrollada, por el grado de perfección que ha alcanzado.[181] Por ejemplo, las matemáticas tienen como datos originales los fenómenos considerados en sus aspectos cuantitativos, y pasan de ahí a determinar las relaciones entre cantidades dadas. Pero en su desarrollo las matemáticas se van haciendo cada vez más abstractas, hasta ser «completamente independientes de la naturaleza de los objetos examinados y atender tan sólo a las relaciones numéricas que esos objetos presentan».[182] Según se van haciendo «puramente lógicas, racionales»,[183] y van consistiendo en «una serie más o menos larga de deducciones racionales»,[184] se transforman en lo que denomina Comte la ciencia del cálculo. Y de este modo constituyen «la verdadera base racional de todo el sistema de nuestro conocimiento positivo».[185] En esta forma puramente abstracta, las matemáticas nos capacitan para coordinar fenómenos en otras ciencias, de un modo que sería, si no, imposible. Es cierto, claro está, que no podemos convertir, por ejemplo, la biología en puras matemáticas. Pero la biología llega a ser una ciencia real en tanto en cuanto las relaciones entre los fenómenos biológicos se determinan matemáticamente.

Más todavía, en su estado desarrollado o perfecto las matemáticas son una ciencia puramente deductiva y Comte las considera como el modelo del método científico.[186] La física, por ejemplo, va aumentando en perfección a medida que prepondera en ella el método deductivo. Si, por consiguiente, miramos las ciencias desde este punto de vista particular, podremos decir que hay un método científico modélico, ejemplificado en su mayor pureza por las matemáticas. Sin embargo, Comte no pretende que toda ciencia básica pueda transformarse en una ciencia puramente deductiva. Cuanto más nos alejamos de las matemáticas puras en la jerarquía de las ciencias, menos posible se hace tal transformación. Porque los fenómenos se van haciendo cada vez más complejos. En la práctica, pues, cada ciencia, a medida que avanza, desarrolla su propio «procedimiento», aunque haga uso, siempre que se pueda, de las matemáticas para obtener mayor precisión. La sociología no puede convertirse simplemente en matemáticas. Ni tampoco puede proceder de un modo puramente deductivo. Pero hará uso de las matemáticas siempre que pueda.

4. Tareas del filósofo en la era positiva.

Hemos notado que, para Comte, una de las principales funciones de la filosofía es la de conseguir la unificación o síntesis de las ciencias. Parte de esta tarea se cumple en la clasificación sistemática de las ciencias de que acabamos de tratar en la última sección. Pero Comte habla también de una síntesis doctrinal o de una unificación del conocimiento científico. Y aquí surge la cuestión de cómo haya de entenderse esta síntesis doctrinal. La meta de la ciencia es coordinar fenómenos de un determinado tipo mediante la formulación de leyes descriptivas, tales como la ley de la gravedad en la física newtoniana. A primera vista, pues, puede parecer que, por lo tanto, la meta de la filosofía en el estadio positivo de su desarrollo habrá de ser coordinar *todos* los fenómenos en términos de una única ley Es decir, quizá parezca seguirse que la filosofía positiva debiera aspirar a hacer ver que las leyes más generales de las ciencias particulares pueden derivarse de una ley omnicomprensiva, o que la presuponen. Sin embargo, Comte rechaza explícitamente esta manera de concebir la función de la filosofía. «De acuerdo con mi profunda convicción personal, considero estos intentos de lograr la explicación universal de todos los fenómenos por medio de una única ley evidentemente quiméricos, aun cuando tales intentos los hagan las inteligencias más competentes. Creo que los medios de que dispone el entendimiento humano son demasiado débiles y el universo es demasiado complejo como para que semejante perfección científica podamos alcanzarla nunca [...].»[187] Podemos unificar las ciencias en el sentido de que podemos hallar un método que esté en la base de sus diferentes procedimientos; pero no podemos lograr una unificación doctrinal en el sentido arriba mencionado.

Esto quiere decir, de hecho, que una síntesis doctrinal no podemos lograrla siguiendo un método «objetivo», ampliando el proceso de coordinar fenómenos que es común a todas las ciencias, hasta el punto de reducir todas las leyes a una ley. Pero sí que podemos lograr una síntesis doctrinal siguiendo un método «subjetivo», es decir, viendo las ciencias en sus relaciones con la humanidad, con las necesidades del hombre como ser social. Lo cual significa que el principio sintetizador hay que buscarlo en la sociología. Una vez que ha surgido la ciencia del hombre, si miramos hacia atrás veremos el desarrollo de la ciencia como un progreso desde la consideración de los fenómenos no humanos a la consideración de los fenómenos humanos, como un movimiento desde el mundo externo hasta el hombre mismo. Podemos, pues, unificar las ciencias desde el punto de vista del sujeto, cuando el sujeto es ya la humanidad en general y no el sujeto individual de la epistemología.

Claro que Comte no sugiere con esto que la sociología pueda ni deba absorber a todas las demás ciencias. Lo que sugiere es que la sociología, teniendo como tiene por materia de su estudio al hombre en sociedad, ofrece el principio organizativo para la unificación del conocimiento científico, a saber, la idea de la humanidad y de sus necesidades. Desde el punto de vista histórico, la sociología ha sido la última ciencia que ha aparecido en escena. Pero una vez que la teoría sociológica se ha liberado de las creencias teológicas y de las suposiciones éticas y ha alcanzado el estadio positivo

de su desarrollo, tenemos derecho, por así decirlo, a invertir el orden histórico y a dar la supremacía al punto de vista humano o «subjetivo». Si se trataba de obtener conocimiento científico, objetivo, el punto de vista subjetivo había de ser despreciado. Pero cuando las ciencias básicas, incluida la sociología, se han establecido firmemente como disciplinas científicas, cabe seguir la política de unificarlas en términos de sus diversas relaciones con las necesidades humanas sin que disminuya por ello su objetividad científica, mientras que en una etapa anterior esta política habría sido perjudicial para el avance de las ciencias.

Ahora bien, la filosofía positiva no aspira simplemente a realizar una unificación teórica de las ciencias. Tiene también una meta práctica. Comte se refiere a «la inmensa revolución social en medio de la cual estamos viviendo y respecto a la cual todas las revoluciones precedentes no han sido otra cosa que un preliminar necesario».[188] Se requiere una reorganización de la sociedad. Pero esta tarea no puede llevarse a cabo sin un conocimiento de las leyes de la sociedad tales como las formula la sociología. Sin el conocimiento de las leyes que coordinan los fenómenos de la naturaleza, el hombre no puede controlar ni moldear con eficacia su entorno natural. Semejantemente, sin el conocimiento de las leyes relativas al hombre en sociedad, no podemos promover ni conseguir una eficaz renovación progresiva de la sociedad. Esta reorganización social es la meta práctica de la síntesis «subjetiva» de las ciencias, de su unificación concebida en términos de sus relaciones con la humanidad y las necesidades de ésta.

5. La ciencia del hombre: estática y dinámica sociales.

La sociología o física social presupone, según Comte, las demás ciencias básicas, y es la culminación y el desarrollo de la ciencia y la especial contribución del estadio positivo al avance intelectual del hombre. Divídese en estática social y dinámica social. La estática social estudia las leyes generales de la existencia común a las sociedades humanas, es decir, las condiciones esenciales de la solidaridad social. La dinámica social estudia las leyes del movimiento o desarrollo de las sociedades, las leyes del progreso social. En opinión de Comte, la estática social «constituye el nexo directo entre la ciencia definitiva y la totalidad de las ciencias preliminares, sobre todas ellas la biología, de la que parece ser aquélla inseparable».[189] La estática social es presupuesta por y tiende hacia la dinámica social, cuyas leyes se nos dice que se aplican ante todo a la política, mientras que las de la estática social

«pertenecen más bien a la moral».[190] La sociología en su conjunto, es decir, comprendiendo la estática social y la dinámica social, concibe «el progreso como el desarrollo gradual del orden»,[191] y también «representa el orden como manifestado por el progreso».[192]

La estática social halla la base de la sociedad en la naturaleza del hombre como ser social y pone de manifiesto que en toda sociedad ha de haber división del trabajo y coordinación de los esfuerzos humanos con miras a realizar un propósito común. Evidencia asimismo la necesidad y la naturaleza fundamental del gobierno. Por lo tanto, la estática social versa primordialmente sobre el elemento del orden que es esencial a toda sociedad; y en este campo Aristóteles hizo una notable contribución al pensamiento. Pero, si bien el orden es esencial a toda sociedad, el resultado de canonizar una forma dada de organización social es la petrificación. El grave defecto de los utopistas como Platón consistió en representar una forma posible de organización social como la única forma ideal del orden. Ciertamente, aun «la más poderosa inteligencia de toda la antigüedad, el gran Aristóteles, estuvo tan dominada por su siglo que fue incapaz de concebir una sociedad que no estuviera necesariamente basada en la esclavitud [...]».[193]

La idea de orden es, pues, insuficiente. Requiérese también la idea de progreso. Y ésta se estudia en la dinámica social. Sin embargo, Comte insiste en la íntima conexión que se da entre la estática social y la dinámica social. El orden sin progreso o desarrollo acaba en petrificación o en decadencia; pero el cambio sin orden suele equivaler a anarquía. Hemos de ver en el progreso la actualización de la tendencia dinámica inherente al orden social. «El progreso sigue siendo siempre el simple desarrollo del orden»,[194] y esto significa que el orden social asume diferentes formas sucesivas. El progreso es «oscilante»[195] en el sentido de que incluye casos de retardamiento y hasta de retroceso como momentos del movimiento general de avance.

Ya hemos hecho notar que Comte alaba la contribución de Aristóteles a la estática social. En el campo de la dinámica social rinde tributo a Montesquieu. «Es a Montesquieu a quien debemos atribuir el primer gran esfuerzo directo por tratar la política como una ciencia de hechos y no de dogmas.»[196] Pero, lo mismo que Aristóteles, también Montesquieu tuvo fallas: no consiguió liberar su pensamiento de la metafísica; ni entendió propiamente la necesaria sucesión de diferentes organizaciones políticas, y atribuyó exagerada importancia a las formas de gobierno. Para encontrar un avance auténtico debemos parar mientes en Condorcet, que fue el primero que vio con claridad que «la civilización se halla sometida a un avance progresivo, cuyos estadios están rigurosamente eslabonados entre sí por leyes naturales que puede revelar la observación filosófica del pasado [...]».[197] Sin embargo, ni siquiera Condorcet entendió bien la naturaleza de los sucesivos estadios o épocas. Fue Comte mismo quien aportó esta comprensión.[198]

Según Comte, «la característica fundamental de la filosofía positiva es considerar que todos los fenómenos están sometidos a invariables leyes naturales».[199] La expresión «todos los fenómenos» incluye naturalmente los fenómenos humanos. No pretende Comte que la coordinación de los fenómenos humanos mediante la formulación de leyes haya alcanzado igual grado de desarrollo en la sociología que el que ha alcanzado en algunas otras ciencias. Pero, así y todo, sostiene que el filósofo deberá considerar los fenómenos humanos como capaces de ser subsumidos bajo leyes. Esto quiere decir, de hecho, que las sucesivas formas de organización político-social deben correlacionarse con los sucesivos estadios del desarrollo intelectual del hombre. Según hemos visto, Comte opina que en la época teológica la sociedad era necesariamente una sociedad militar, organizada para la lucha y la conquista, y la industria no era más que lo que se requería para el mero mantenimiento de la vida humana. En la fase metafísica, que fue un período de transición, la sociedad se hallaba también en un estado de transición «no ya francamente militar, ni todavía francamente industrial».[200] En el estadio positivo la sociedad está organizada con miras a la producción, y es por naturaleza una sociedad pacífica, orientada al bien común. En fin, estos tres modos sucesivos de actividad humana, «la conquista, la defensa y el trabajo»,[201] «corresponden exactamente a los tres estadios de la inteligencia: ficción, abstracción y demostración. De esta correlación básica se deriva ante todo la explicación general de las tres edades naturales de la humanidad».[202]

Pero el hombre no es simplemente un ser intelectual y activo. Está caracterizado también por el sentimiento. «En toda existencia normal domina constantemente el afecto sobre la especulación y la acción, aunque la intervención de éstas es indispensable para que tal existencia sea capaz de sufrir y modificar las impresiones externas.»[203] El hombre tiene, por ejemplo, un instinto o sentimiento social. En la antigüedad, este instinto estuvo dirigido hacia la ciudad (la *polis*), y en la Edad Media halló expresión en varios tipos de corporaciones. En la época positiva o industrial, el instinto social, bajo la influencia de los unificantes factores que son la ciencia y la industria, tiende a adoptar la forma de amor a la humanidad en general. Ésta idea le proporciona a Comte una base para asegurar que la tercera forma fundamental de la organización social es intrínsecamente pacífica.

Apenas hay que decir que así como Comte trata de conciliar su teoría de los tres estadios del desarrollo intelectual del hombre con hechos que parecen contrarios a la teoría, así también intenta conciliar con su explicación de las formas correlativas de organización social aquellos hechos históricos que podrían citarse como pruebas contra la verdad de su explicación.

Por ejemplo, si se apela a la evidencia para mostrar que hasta las naciones más industrializadas pueden incurrir en acciones militares agresivas, Comte replica que es porque el proceso de industrialización comienza y se desarrolla cuando todavía siguen influyendo los modos de pensar y sentir característicos de épocas anteriores. Él no pretende que una sociedad en la que se esté desarrollando la industrialización

nunca manifieste un espíritu agresivo o nunca se lance a la guerra. Lo que él afirma es que, a medida que la sociedad industrial vaya llegando a la madurez, la unificación de la humanidad, promovida por el común conocimiento científico y por la industrialización, dará como resultado, bajo la guía de una *élite* científica, una sociedad pacífica en la que las diferencias serán dirimidas mediante discusión racional.

No se le puede, naturalmente, reprochar a Comte que trate de encajar los hechos en el entramado de una hipótesis, siempre y cuando se muestre dispuesto a revisar e incluso abandonar la hipótesis si se prueba su incompatibilidad con los hechos. Pero no está nada claro por qué un aumento de conocimiento científico haya de llevar a un aumento moral en la humanidad, ni por qué una sociedad industrial haya de ser más pacífica que una sociedad no industrializada. Después de todo, Comte no se limita a decir lo que, en su opinión, *debería* suceder, desde un punto de vista ético; está diciendo lo que *sucederá*, en virtud de la ley o leyes que rigen el desarrollo del hombre. Y cuesta evitar la impresión de que la ley de los tres estadios tiende a llegar a ser, para Comte, más que una hipótesis falsable, la expresión de una fe o de una filosofía teleológica de la historia, a cuya luz haya que interpretar los datos históricos.

Si el proceso histórico es regido por una ley y el futuro es, por lo menos en principio, predecible, surge la pregunta de si queda algún espacio para la planificación social. ¿Qué puede hacer, por ejemplo, una *élite* científica para influir en la sociedad y en el curso de la historia? Desde un punto de vista, quizá no haya aquí ningún problema particular. Como dijimos, Comte insiste en que, si bien todas las ciencias coordinan fenómenos subsumiéndolos bajo leyes, estas leyes son puramente descriptivas. Si halláramos que el hombre pudiera producir en el mundo físico efectos que fuesen incompatibles con las leyes físicas aceptadas hasta aquí, revisaríamos obviamente las leyes en cuestión. Las leyes, como generalizaciones descriptivas, son en principio revisables. De parecido modo, en cuanto atañe a la teoría por él profesada sobre las leyes científicas, Comte podría mantener perfectamente bien que las leyes de la sociología son susceptibles de falsación y, por lo tanto, revisables en principio. Una ley podría ser falsada por la acción humana. Sin embargo, cuando se trata de la ley de los tres estadios, Comte tiende a hablar como si fuese inviolable y como si la sociedad hubiese de desarrollarse de la forma indicada por esta ley haga el hombre lo que haga. Surge, pues, inevitablemente la pregunta de si tiene así algún sentido pedir una planificación social a cargo de una *élite* de científicos.

Comte es plenamente consciente de la necesidad de responder a esta pregunta. Y arguye que no hay ninguna incompatibilidad entre la idea de que todos los fenómenos se rigen por leyes y la idea de la planificación y el control por el hombre. Al contrario, el poder del hombre de modificar toda suerte de fenómenos sólo puede ejercerse si hay «un real conocimiento de sus respectivas leyes naturales».[204] Pongamos un ejemplo del mundo moderno; el conocimiento de las leyes físicas

relevantes es una condición esencial para explorar con éxito el espacio. Asimismo, el conocimiento de las leyes de la conducta humana es condición esencial para una planificación social inteligente y eficaz. Según Comte, los fenómenos sociales son más complejos que los fenómenos físicos, y esto significa que las leyes formuladas en sociología son menos precisas que las leyes físicas, menos susceptibles que éstas de formulación matemática. No obstante, la formulación de leyes en sociología permite la predicción. Pues los fenómenos sociales son «tan predecibles como todos los demás tipos de fenómenos, dentro de los límites de precisión compatibles con su mayor complejidad».[205] Y así, lejos de ser incompatible con la planificación social, la predictibilidad es condición esencial para ella.

Esto parecerá, sin duda, bastante sensato. Pero, de hecho, no responde del todo a la pregunta de en qué medida puede afectar la acción humana al curso de la historia. A tal pregunta responde Comte haciendo una distinción: El hombre no puede alterar el orden de los sucesivos estadios del desarrollo histórico; pero la acción o la inacción humana sí que puede acelerar o retardar este desarrollo. La emergencia del estadio positivo del pensamiento y de la correspondiente forma de sociedad es necesaria, siendo el hombre lo que es; pero el desarrollo de la sociedad industrial puede ser acelerado mediante una planificación inteligente. Porque los fenómenos sociales son, «por su naturaleza, al mismo tiempo los más modificables de todos y los que tienen mayor necesidad de ser modificados útilmente según las indicaciones racionales de la ciencia».[206] Esta modificabilidad de los fenómenos sociales permite la planificación efectiva; pero lo que en realidad puede lograrse es limitado por lo que, evidentemente, se considera el funcionamiento de una ley inalterable. El desarrollo social es modificable «en su rapidez, dentro de ciertos límites, por un número de causas físicas y morales [...]. Las combinaciones políticas pertenecen al mundo de esas causas. Este es el único sentido en que le es dado al hombre influir en la marcha de su propia organización».[207] Ciertamente Comte desea dar cabida a la iniciativa y a la acción humanas. Pero el espacio que les deja es limitado, dada su interpretación de la historia humana como regida por una ley que el hombre no puede alterar mucho más que lo poco que puede alterar las leyes físicas. Y Comte está completamente seguro de conocer la ley que rige el desarrollo de la historia humana.[208]

6. El Gran Ser y la religión de la humanidad.

Era firme convicción de Comte que la sociedad debería ser organizada por quienes poseyeran auténtico conocimiento. En esta materia estaba de acuerdo con Platón. Comte hacía escaso uso de la democracia, si se entiende que ésta implica que la voluntad del pueblo, sea cual fuere, ha de prevalecer. Se inclinaba en favor del gobierno paternalista que atiende a procurar el bien común. Así como en la Edad Media se esperaba que los individuos aceptasen la enseñanza de la Iglesia tanto si entendían como si no sus doctrinas y las razones en que se basaban, así también era de esperar que los ciudadanos de la «política positiva» aceptarían los principios sentados por la *élite* positivista, es decir, por los científicos y los filósofos positivistas. En la sociedad comtiana del futuro, esta *élite* controlaría la educación y formaría la opinión pública. Sería, de hecho, el equivalente moderno del poder espiritual del Medievo, y el gobierno, extraído de las clases de técnicos dirigentes, sería el equivalente moderno del medieval poder temporal. En el ejercicio de sus funciones el gobierno consultaría (o, por mejor decir, «consultará» dada la ley de los tres estadios) a la *élite* positivista, a los sumos sacerdotes de la ciencia. Aunque Comte pensaba que el período medieval había sido sustituido por las eras primero metafísica y después positivista, no fue ni mucho menos un despreciador de la Edad Media. Los científicos y los filósofos positivistas ocuparían los puestos del Papa y de los obispos, y los miembros de la clase gestora ejercerían las funciones de los monarcas y de los nobles medievales.

Comte comprendió, por supuesto, que la Revolución francesa había venido a acabar con un régimen anticuado que había sido totalmente incapaz, de satisfacer las necesidades de la naciente sociedad. Pero simpatizaba poco con la insistencia liberal en los presuntos derechos naturales de los individuos. La noción de que los individuos tuviesen unos derechos naturales independientemente de la sociedad y hasta en contra de ella resultaba extraña a su mentalidad. En su opinión, semejante noción sólo podía provenir de una incomprensión del hecho de que la realidad fundamental es la humanidad y no el individuo. El hombre como individuo es una abstracción, Y la regeneración de la sociedad «consiste sobre todo en sustituir los derechos por deberes, a fin de subordinar mejor la personalidad a la sociabilidad».[209] «A la palabra *derecho* debería hacérsela desaparecer del verdadero lenguaje de la política tanto como a la palabra *causa* del verdadero lenguaje de la filosofía Dicho de otro modo; nadie posee otro derecho que el de cumplir siempre su deber. Sólo así podrá finalmente subordinarse la política a la moral, conforme al admirable programa de la Edad Media.»[210] En la época positiva la sociedad garantizará, sin duda, ciertos «derechos» al individuo, pues esto se requiere para el bien común. Pero tales derechos no existen independientemente de la sociedad.

Comte no quiere dar a entender, naturalmente, que la sociedad positiva vaya a caracterizarse por la opresión de los individuos por el gobierno. Lo que quiere decir es que, a medida que se desarrolle la nueva sociedad, la idea del cumplimiento de los propios deberes para con la sociedad y de que hay que velar ante todo por los

intereses de la humanidad, prevalecerá sobre la concepción según la cual la sociedad existe para servir a los intereses de los individuos. En otras palabras, confía en que el desarrollo de la sociedad industrial, cuando se organice propiamente, irá acompañado de una regeneración moral que implicará la sustitución de los intereses particulares de los individuos por el exclusivo interés en el bienestar de la humanidad. Bien podemos pensar que hay aquí algo de exagerado optimismo. Pero éste consiste, no en que Comte espere la regeneración moral, sino más bien en su confianza en que tal regeneración irá inevitablemente acompañada del desarrollo de una sociedad que se basará en la ciencia y en la industria. Cuando lo cierto es que no se ve nada claro por qué tengan que suceder así las cosas.

Sea de ello lo que fuere, es indudable que, para Comte, la forma más alta de la vida moral la constituyen el amor y el servicio a la humanidad. En la fase positiva del pensamiento, la humanidad pasa a ocupar el puesto que le correspondía a Dios en el pensamiento teológico; y el objeto del culto positivista es «el Gran Ser» (*le Grand Être*), la Humanidad. Ciertamente, la humanidad no posee todos los atributos que en tiempos se predicaron de Dios. Por ejemplo, mientras que al mundo se le concebía como creación de Dios y como dependiendo de él, la humanidad está «siempre sujeta a la totalidad del orden natural, del que constituye sólo el elemento más noble».[211] Sin embargo, la «necesaria dependencia» del Gran Ser no afecta a su relativa superioridad. Y Comte elabora un sistema religioso basado, en el fondo, en el catolicismo en que él se había criado. Así, el positivismo tendrá sus santos (los grandes bienhechores de la humanidad), sus templos, sus imágenes, su conminación de los principales enemigos de la humanidad, su conmemoración de los difuntos, sus sacramentos sociales, y así sucesivamente.

John Stuart Mill, que simpatizaba con la actitud positivista general de Comte, criticó con agudeza el modo en que el pensador francés aspiraba a someter a la gente a los rigores de una religión dogmática expuesta por los filósofos positivistas.[212] Objetaba también Mill que la religión positivista de Comte no tenía ninguna conexión orgánica con su pensamiento genuinamente filosófico, sino que era un añadido superfluo y, a decir verdad, repugnante. Estos dos puntos críticos se pueden, desde luego, separar. Vale decir, podemos muy bien considerar repugnante lo que refiriéndose al de Comte describiría T. H. Huxley como un catolicismo sin cristianismo, y no por ello suscribir necesariamente la opinión de Mill según la cual la religión comtiana no tenía conexión orgánica con el positivismo. De hecho, esta opinión se ha discutido. Pero, pese a lo que digan los críticos de Mill, hay un sentido importante en el que su acusación parece plenamente justificada. Pues la idea de que a la teología y a la metafísica les ha sucedido la ciencia, y que sólo ésta nos da conocimiento auténtico y útil, no contiene la elevación de la humanidad a objeto de culto religioso ni tampoco el establecimiento de un elaborado culto religioso. La religión positivista de Comte, que influyó en bastantes de sus discípulos y llegó al establecimiento de una Iglesia positivista,[213] no es consecuencia lógica de una teoría

positivista del conocimiento. Al mismo tiempo, puede ciertamente argüirse que hay una conexión psicológica entre la filosofía positivista de Comte y su religión de la humanidad. Parece acertado decir que Comte coincidía con los tradicionalistas en creer que hacía falta una regeneración moral y religiosa de la sociedad. Pero, como creía también que Dios era una ficción, tenía que buscar en alguna otra parte un objeto de devoción. Y pensando, como pensaba, que la realidad social básica era la humanidad más bien que los distintos individuos por separado, y que éstos solamente podían trascender el egoísmo dedicándose al servicio de la humanidad, compréndese que en su Gran Ser encontrara un sustituto de lo que fue en la Edad Media el centro de la devoción y del culto. Poner de realce el servicio a la humanidad no implica, por cierto, que se establezca, ningún culto religioso. Pero, evidentemente, Comte pensaba que en la sociedad moderna la función unificante y elevadora desempeñada en otros tiempos por la creencia en Dios sólo podía cumplirla una devoción religiosa a la humanidad. Siendo así, pues, que Mill tiene sin duda razón al asegurar que una teoría positivista del conocimiento no implica la religión de la humanidad, vale la pena que recordemos que a Comte no sólo le interesaba una teoría del conocimiento, sino también la regeneración social, y que su religión positivista, por muy extravagante que parezca, era para él uno de los factores de tal regeneración.

Viene aquí, empero, al caso preguntar si cuando habla del Gran Ser no está recayendo Comte en el estadio del pensamiento metafísico tal como él lo concebía. Seguramente estaría dispuesto a admitir que el Gran Ser sólo actúa a través de los individuos. Pero parece claro que, para que se la pueda considerar como objeto propio de culto por los individuos, la humanidad tiene que ser hipostasiada, concebida como una totalidad que sea algo más que la sucesión de los seres humanos individuales. Comte habla de «un ser inmenso y eterno, la Humanidad».[214] Quizá no haya que tomar demasiado en serio tales frases. Podría entenderse que expresan una esperanza de que la humanidad no será, de hecho, destruida por las «fatalidades cosmológicas»[215] que amenazan con extinguirla. Pero, a la vez, está claro que la humanidad, como objeto de culto común, llega a ser una abstracción hipostasiada y, con ello, un ejemplo del estadio metafísico del pensamiento tal como lo describió Comte. Este aspecto de la cuestión es ilustrado por lo que Comte dice acerca de la inmortalidad. En algunos pasajes habla de la existencia continuada «en el corazón y en la mente de los demás»;[216] pero cuando habla de que nuestra naturaleza necesita «ser purificada por la Muerte»[217] y de que el hombre se convierte en «órgano de la humanidad»[218] en la segunda vida, parece que esté contemplando a la humanidad como una entidad persistente irreducible a la sucesión de los seres humanos que viven en este mundo.

La cuestión puede plantearse así: En el positivismo clásico de Comte, en cuanto distinto del positivismo lógico de nuestro siglo XX, no desempeña una función destacada la noción de carencia de sentido. Según hemos visto, Comte quería defender al positivismo de la acusación de ateísmo. El no sostuvo dogmáticamente

que no hubiese Dios. La tesis que en general adoptó fue la de que la idea de Dios se ha ido convirtiendo cada vez más en mera hipótesis no verificada, a medida que el hombre ha ido sustituyendo las explicaciones teológicas de los fenómenos por explicaciones científicas. Pero también se podría inferir, partiendo de algunas de las cosas que dice, que una hipótesis inverificable carecería en absoluto de significación clara. Hay ocasiones en las que esta opinión la sostiene de un modo explícito. Por ejemplo, asegura que «ninguna proposición que no sea reducible en definitiva a la simple enunciación de un hecho, ya sea particular o general, puede ofrecer sentido alguno realmente inteligible».[219] Pues bien, de hacer hincapié en asertos como éste, resultaría difícil mantener que la tesis del Gran Ser (la Humanidad) objeto de culto y de devoción religiosa tuviese algún sentido o significación real y claramente inteligible. Pues si el Gran Ser es reducible a los fenómenos y a las relaciones entre éstos, la religión de la humanidad se convierte en algo sumamente extraño. La religión positivista de Comte requiere que al Gran Ser se le considere como una realidad irreducible a una mera colección de hombres y mujeres individuales. De ahí que, al proponer su religión, parezca deslizarse otra vez Comte hacia la mentalidad del estadio metafísico, si no, inclusive, hacia la del teológico.[220]

PARTE II
DE AUGUSTE COMTE
A HENRI BERGSON.

Capítulo VI
El positivismo en Francia.

1. É. Littré y sus críticas a Comte.

Auguste Comte, el más famoso positivista francés del siglo XIX, tuvo fieles discípulos que aceptaron el pensamiento de su maestro como un todo, incluida su religión de la humanidad. El más destacado entre ellos fue Pierre Lafitte (1832-1906), que llegó a ser profesor en el Collége de France en 1892 y fue reconocido como su mentor por el Comité Positivista de Londres, fundado en 1881 y cuyo presidente fue J. H. Bridges (1832-1906).[221] Hubo, sin embargo, filósofos que aceptaron el positivismo como teoría epistemológica, pero se sirvieron poco de él como culto religioso y estimaron que las ideas políticas de Comte y su interpretación teleológica de la historia humana se apartaban del espíritu genuino del positivismo. Un representante eminente de esta manera de pensar fue Émile Littré (1801-1881).

Littré estudió durante algún tiempo medicina; [222] pero por lo que es más conocido es por su diccionario de la lengua francesa.[223] En 1863, a su candidatura para que le eligiesen miembro de la Academia francesa, se opuso vehementemente Dupanloup, obispo de Orléans, que era ya miembro de la misma; pero en 1871 Littré fue, por fin, elegido. Aquel mismo año llegó a ser diputado, y en 1875 recibió el nombramiento de senador vitalicio. Lo que aquí nos importa es su pensamiento filosófico.

Cuando llegó a leer Littré el *Curso de filosofía positiva* de Comte, había abandonado ya las creencias teológicas y rechazado la metafísica. El Curso le proporcionó algo positivo y definido a lo que atenerse. «Fue en 1840 cuando llegué a conocer al señor Comte. Un amigo común me prestó su sistema de filosofía positiva; al saber Comte que yo estaba leyendo el libro, me envió un ejemplar. [...] Su obra me conquistó. [...] A partir de entonces me convertí en un discípulo de la filosofía positiva, y tal he permanecido, sin otros cambios que los que me ha impuesto el creciente esfuerzo por efectuar, en medio de las demás tareas obligatorias, las correcciones y ampliaciones que dicha filosofía admite.»[224] En 1845 reimprimió Littré varios de sus artículos reuniéndolos en forma de libro, intitulado *De la philosophie positive* (*De la filosofía positiva*).

En 1852 Littré rompió con Comte; pero sus desacuerdos con el sumo sacerdote

del positivismo no afectaron a su adhesión al enfoque filosófico expuesto en el *Curso*. Y en 1863 publicó *Auguste Comte et la philosophie positive* (*Augusto Comte y la filosofía positiva*), libro en el que defendía calurosamente lo que consideraba que eran las ideas principales y válidas de Comte, aunque criticando algunos puntos de los que disentía. Más adelante, en 1874, escribió un prefacio[225] para la segunda edición del *Curso* de Comte, y en 1866 procuró defender a Comte contra J. S. Mill. En 1873 publicó Littré *La science au point de vue philosophique* (*La ciencia desde el punto de vista filosófico*), incluyendo varios artículos que habían aparecido en la *Revue de philosophie positive*. En 1879 sacó una segunda edición de su *Conservation, révolution et positivisme* (*Conservación, revolución y positivismo*), en la que revisaba algunas de las ideas que había expresado en la primera edición de la obra (1852).

En opinión de Littré, Comte había venido a llenar un vacío. Por una parte, el entendimiento humano busca una visión general o universal, y esto era precisamente lo que proporcionaba la metafísica. Pero la dificultad consistía en que el metafísico desarrollaba sus teorías *a priori*, y a estas teorías les faltaba una sólida base empírica. Por otra parte, a las ciencias particulares, en su proponer hipótesis empíricamente comprobables, no podía menos de faltarles la generalidad que caracterizaba a la metafísica. En otras palabras, el descrédito de la metafísica dejaba un hueco que sólo podría llenarse mediante la creación de una nueva filosofía. Y fue Comte quien vino a satisfacer esta necesidad. «El señor Comte es el fundador de la filosofía positiva.»[226] Saint-Simon no había poseído los necesarios conocimientos científicos. Es más, al tratar de reducir las fuerzas de la naturaleza a una fuerza última, a la gravedad, había vuelto a caer en los defectos de la mentalidad metafísica.[227] En cambio, Comte ha construido lo que nadie antes que él había construido: «la filosofía de las seis ciencias fundamentales»,[228] y ha hecho ver las relaciones entre ellas. «Discutiendo la interconexión de las ciencias y su sistema jerárquico (Comte) descubrió al mismo tiempo la filosofía positiva.» [229] Comte mostró también cómo y por qué las ciencias se fueron desarrollando históricamente, en su determinado orden, desde las matemáticas hasta la sociología. Los metafísicos podrán reprochar a otros filósofos el haber descuidado la consideración del hombre, del sujeto del conocimiento; pero tal reproche no afecta a Comte, que estableció la ciencia del hombre, a saber, la sociología, sobre una base sólida. Más aún, excluyendo todas las cuestiones «absolutas»[230] y dando a la filosofía una firme base científica, capacitó por fin Comte a la filosofía para dirigir «a las inteligencias en la investigación, a los hombres en su conducta y a las sociedades en su desarrollo».[231] La teología y la metafísica trataban de hacer esto, pero como planteaban cuestiones que trascendían el saber humano, hubieron de ser ineficaces.

La filosofía positiva, sostiene Littré, considera que el mundo consta de materia y de fuerzas inmanentes a la materia. «Fuera de estos dos términos, materia y fuerza, la

ciencia positiva nada sabe.»[232] No conocemos ni el origen ni la esencia de la materia. A la filosofía positiva no le conciernen absolutos ni tampoco el conocimiento de las cosas en sí mismas. Le interesa simplemente la realidad en cuanto accesible al humano conocimiento. Por lo tanto, si pretende que los fenómenos pueden explicarse en términos de materia y de fuerzas a ésta inmanentes, tal posición no equivale a la de un materialismo dogmático, que pretende decirnos, por ejemplo, lo que es la materia en sí misma o «explicarnos» el desarrollo de la vida o el del pensamiento. Si la filosofía positiva muestra que la psicología presupone la biología y ésta presupone las otras ciencias, renuncia claramente a formular preguntas sobre la causa última de la vida o sobre qué sea el pensamiento en sí mismo, aparte de nuestro conocimiento científico de él.

Pero aunque Littré se afane por distinguir entre positivismo y materialismo, no está del todo claro que lo consiga, según dejamos dicho más arriba, mantiene que la filosofía positiva no reconoce nada fuera de la materia y de las fuerzas a ella inmanentes. Cierto que esta tesis la expresa en términos de aserción sobre el conocimiento científico, y no sobre la realidad última o sobre lo que sea «realmente real». Al mismo tiempo, Littré le reprocha a J. S. Mill que deje como cuestión abierta la existencia de una realidad sobrenatural; y le critica a Herbert Spencer que trate de reconciliar la ciencia y la religión mediante su doctrina del Incognoscible. Parecen discernibles en la mente de Littré dos líneas de pensamiento: Hay en él, por un lado, la tendencia a sostener que la filosofía positiva se abstiene simplemente de plantear cuestiones acerca de realidades cuya existencia no pueda ser verificada por la experiencia sensible. En tal caso, no hay ninguna razón por la que esas cuestiones no deban dejarse abiertas, por más que se las considere imposibles de responder.[233] Por otro lado, hay también en él una tendencia a considerar como carentes de sentido los asertos sobre presuntas realidades que trascienden la esfera de lo científicamente verificable. En este caso, naturalmente, no tiene sentido preguntar si tales realidades existen o no existen; las cuestiones no pueden entonces considerarse como cuestiones abiertas, y la crítica de Littré a Mill resulta comprensible.

Pero aunque Littré estaba y siguió estando siempre sustancialmente de acuerdo con las ideas expresadas por Comte en su *Curso de filosofía positiva*, creía que en sus últimos escritos Comte se había desviado un tanto del enfoque positivista. Por ejemplo, Littré no utilizaba el «método subjetivo», en el que las necesidades humanas constituyen el principio sintetizador[234] tal como lo defendiera Comte en su *Sistema de política positiva* y en el único volumen completo de la *Síntesis subjetiva*. Por «método subjetivo» entendía Littré un proceso de razonamiento que, partiendo de premisas afirmadas *a priori*, llegaba a conclusiones cuya única garantía era su formal conexión lógica con las premisas. En su opinión, éste era el método seguido en la metafísica, y no tenía cabida en la filosofía positiva. Lo que Comte había hecho era introducir una confusión entre el método subjetivo tal como lo siguen los metafísicos y el método deductivo desarrollado en la era científica. El método deductivo, en este

segundo sentido, «está sujeto a la doble condición de haber adquirido experimentalmente los puntos de partida y haber verificado experimentalmente las conclusiones».[235] Reintroduciendo el método subjetivo, que se interesa por la conexión lógica entre las ideas o proposiciones sin prestar ninguna atención real a la verificación empírica, Comte «se dejó ganar por la Edad Media».[236]

Entre los puntos particulares criticados por Littré están la identificación por Comte de las matemáticas con la lógica y su subordinación de la mente al corazón o al aspecto afectivo del hombre. Una cosa es insistir en la colaboración del sentimiento en la actividad humana, y otra muy distinta sugerir, como lo hace Comte, que el corazón deba dominar a la inteligencia o imponerle sus dictados. Esta sugerencia, insiste Littré, es totalmente incompatible con la mentalidad positivista. En cuanto a la religión de la humanidad, Littré no está nada dispuesto a convenir con Comte en la necesidad de la religión como distinta de la teología. «En mi opinión, Comte hizo una deducción legítima al atribuir a la filosofía positiva de la que es autor un papel equivalente al de las religiones.»[237] O sea, si entendemos por religión una concepción general del mundo, la concepción positivista del mundo puede, en efecto, describirse como una religión. Sin embargo, Comte va mucho más allá de esto. Pues postula un ser colectivo, la humanidad, y lo propone como objeto de culto. El amor a la humanidad es, ciertamente, un sentimiento noble y admirable; pero «no se justifica el seleccionar para la adoración ya sea a la humanidad ya cualquier otra fracción del conjunto o del mismo gran todo».[238] Lo que en realidad le pasa a Comte es que reincide en la mentalidad teológica. Y «de todo esto es responsable el método subjetivo».[239]

Respecto a la ética o moral, Littré reprocha a Comte el haber añadido la moral a la lista de las ciencias como un séptimo miembro. Fue un error, pues «la moral no pertenece en modo alguno, como pertenecen las seis ciencias, al orden objetivo».[240] Resulta bastante curioso que Littré añada, prácticamente a continuación, que es necesaria una ciencia de la moral.[241] La aparente contradicción quedaría eliminada si nos diéramos por satisfechos interpretando que Littré le negaba a Comte que una ética normativa pudiera ser una ciencia o tener un puesto en la filosofía positiva y, a la vez, mantuviera él mismo que era necesario un estudio puramente descriptivo de los fenómenos éticos o del comportamiento moral del hombre. Porque en otro sitio dice que «la observación de los fenómenos del orden moral, en cuanto revelados por la psicología o por la historia y la economía política»,[242] sirve de fundamento para el conocimiento científico de la naturaleza humana. Pero se refiere también al progreso humano, concibiéndolo, en términos positivistas, como «fuente de profundas convicciones, obligatorias para la conciencia».[243]

Cabe concluir razonablemente que Littré no elaboró sus ideas acerca de la ética de un modo claro y consistente. Pero es bastante obvio que su general desacuerdo con los últimos escritos de Comte lo basa en que éstos muestran graves desvíos de la

convicción positivista de que el único conocimiento auténtico del mundo o del hombre es el conocimiento empíricamente verificado. O quizá sea más exacto decir que, en opinión de Littré, acabó Comte introduciendo en la filosofía positiva ideas que no tenían legítima cabida en ellas y creó así un estado de confusión. Por lo cual era necesario volver al positivismo puro, del que el mismo Comte había sido el gran exponente.

2. Claude Bernard y el método experimental.

La convicción de que la ciencia experimental es la única fuente de conocimiento sobre el mundo la compartió el célebre fisiólogo francés Claude Bernard (1813-1878), que fue profesor de fisiología en la Sorbona y de medicina en el Colegio de Francia. Su obra más conocida es *la Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (*Introducción al estudio de la medicina experimental*), publicada por él en 1865. Tres años después pasó a formar parte de la Academia francesa, y en 1869 fue nombrado senador.

Tal vez parezca del todo inapropiado mencionar a Claude Bernard en un capítulo dedicado al positivismo. Pues no sólo fue él quien dijo que el mejor de todos los sistemas filosóficos es no tener ninguno, sino que condenó también explícitamente a la filosofía positivista por ser un sistema.[244] El deseaba hacer más científica la medicina, y, para lograrlo mejor, emprendió una investigación sobre la naturaleza del método científico. No trataba de crear un sistema filosófico, ni de defender ninguno de los ya existentes. Insistía en que el método experimental era el único que podía proporcionar conocimientos objetivos de la realidad. De hecho, habló de «verdades subjetivas» como absolutas, pero era refiriéndose a las matemáticas, cuyas verdades son formales, es decir, independientes de lo que sucede en el mundo.

Bernard entiende como método experimental la construcción de hipótesis verificables o comprobables empíricamente, un método objetivo que elimine, en la medida de lo posible, la influencia de factores subjetivos tales como el deseo de que sea *X* más bien que *Y* lo que ocurra. Los teólogos y los metafísicos pretendían que sus construcciones ideales inverificadas representaban la verdad absoluta o definitiva. Pero las hipótesis inverificables no representan conocimiento. El conocimiento positivo del mundo, que es conocimiento de las leyes de los fenómenos, sólo puede obtenerse siguiendo el método científico. Y éste da resultados que son provisionales, es decir, en principio revisables.

Cierto que Bernard sostiene que hay un «principio absoluto de la ciencia»,[245] el principio del determinismo, según el cual todo conjunto dado de condiciones (que conjuntamente constituyen una «causa») produce infaliblemente un determinado fenómeno o efecto. Pero lo que pretende decir Bernard es que este principio es «absoluto» simplemente en el sentido de que es un supuesto necesario en el quehacer científico. El investigador supone necesariamente que hay en el mundo un orden causal regular. Este principio no es «absoluto» en el sentido de que sea una verdad metafísica *a priori* o un dogma filosófico. Tampoco equivale, dice Bernard, al fatalismo. Nuestro autor escribe a veces como si el principio del determinismo fuese, de hecho, una verdad absoluta conocida *a priori*. Pero aunque sea discernible alguna inconsistencia en sus diversas declaraciones, su postura oficial, por decirlo así, es que el determinismo en cuestión es metodológico, vale decir, inherente al enfoque científico del mundo, y no una doctrina filosófica.

Hemos visto que Bernard rehúsa el reconocer que la teología y la metafísica sean fuentes de conocimiento de la realidad. Aquí su actitud es claramente positivista. Al mismo tiempo, respecto a las que a veces se califica como cuestiones últimas, tampoco quiere eliminarlas a base de decir que carecen de significado o que no deben formularse. Y aunque en materia de religión no era creyente, insistió en dejar un lugar para la creencia junto al del conocimiento. No había que confundirlos, pero algún tipo de creencia le es connatural al hombre, y la creencia religiosa es perfectamente compatible con la integridad científica, siempre que se reconozca que los artículos de fe no son hipótesis empíricamente verificadas. En consecuencia, Bernard critica la doctrina de Comte de los tres estadios. Las creencias teológicas y metafísicas no pueden, en rigor, ser consideradas simplemente como estadios *pretéritos* del pensamiento humano. Hay cuestiones importantes para el hombre que trascienden el alcance de la ciencia y, por lo mismo, se salen del campo en que es posible el conocimiento; pero la creencia en ciertas respuestas es legítima, con tal que no se las proponga como verdades seguras acerca de la realidad ni se intente imponerlas a otros. Si se pregunta, pues, si Bernard fue o no fue positivista, tenemos que hacer una distinción. Su idea de lo que constituía el conocimiento positivo de la realidad estaba en la misma línea de las concepciones de Comte. Podemos muy bien decir que el enfoque de Bernard era positivista. Pero también rechazó el positivismo como sistema filosófico dogmático, sin tener, por lo demás, ningún deseo de sustituirlo por cualquier otro sistema filosófico. Ciertamente todo aquel que escriba, como lo hizo Bernard, sobre el conocimiento humano, sus alcances y limitaciones, se verá obligado a hacer afirmaciones filosóficas o que tengan implicaciones filosóficas. Pero Bernard procuró no caer en la tentación de exponer una filosofía en nombre de la ciencia. De ahí que insistiese en que su principio del determinismo no debía considerarse como dogma filosófico. Además, aun sosteniendo que el organismo funciona en virtud de sus elementos fisicoquímicos, admitía también que el fisiólogo debe ver el organismo viviente como una unidad individual cuyo desarrollo es dirigido por una «idea

creatriz» o «fuerza vital».[246] Esto quizá suene a contradicción. Pero lo cierto es que Bernard procuró sinceramente, con éxito o sin él —eso es ya otra cosa—, evitar todo aserto filosófico sobre si hay o no en el organismo un principio vital. Su punto de vista era que, aunque los físicos y los químicos deben describir el organismo sólo en términos fisicoquímicos, el fisiólogo no puede dejar de reconocer el hecho de que el organismo funciona como una unidad viviente y no meramente como una colección de distintos elementos químicos. En definitiva, Bernard trataba de distinguir entre el pensar acerca del organismo de un modo determinado y el hacer una afirmación metafísica sobre entelequias.

3. E. Renan: positivismo y religión.

Joseph Ernest Renan (1823-1892) es conocido sobre todo por su famosa obra *La vie de Jésus* (*Vida de Jesús*, 1863), En 1862 fue nombrado profesor de hebreo en el Colegio de Francia,[247] y sus dos publicaciones principales fueron su *Histoire des origines du christianisme* (*Historia de los orígenes del cristianismo*, 1863-1883) y su *Histoire du peuple d'Israel* (*Historia del pueblo de Israel*, 1887-1893). Escribió también varios trabajos sobre las lenguas semíticas y realizó versiones al francés, con introducciones críticas, de algunos libros del *Antiguo Testamento*. Acaso parezca, por tanto, que no es muy oportuno mencionar a este personaje en una historia de la filosofía. Pero aunque no fue un filósofo profesional y distó mucho de ser un pensador consistente,[248] publicó sin embargo algunos escritos filosóficos, tales como *L'avenir de la Science* (*El futuro de la ciencia*, redactado en 1848-1849, aunque no se publicó hasta 1890), *Essais de morale et de critique* (*Ensayos de moral y de crítica*, 1859) y *Dialogues et fragments philosophiques* (*Diálogos y fragmentos filosóficos*, 1876). Su pensamiento filosófico fue una curiosa amalgama de positivismo y religiosidad, que terminó en escepticismo, lo que aquí nos interesa es su relación con el positivismo.

Al salirse Renán del seminario de Saint-Sulpice, en 1845, trabó amistad con Marcelin Pierre Eugéne Berthelot (1827-1907), que llegaría a ser profesor de química orgánica en el Colegio de Francia y después ministro de educación. Como Comte, creía Berthelot en el triunfo del conocimiento científico sobre la teología y la metafísica. Y Renán, que había perdido la fe en lo sobrenatural (es decir, en la existencia de un Dios trascendente y personal), compartía hasta cierto punto esta

creencia en el conocimiento científico. En sus *Memorias de infancia y juventud*, hace saber que desde los primeros meses de 1846 «la clara visión científica de un universo en el que no hay acción perceptible de una libre voluntad superior a la del hombre»[249] vino a ser para Berthelot y para él mismo una base inamovible. De parecido modo, en el prefacio a la 13. ª edición (1866) de su *Vida de Jesús*, afirmaba Renán haber rechazado lo sobrenatural por la misma razón por la que rechazaba la creencia en los centauros, a saber, porque nunca habían sido vistos. En otras palabras, el conocimiento de la realidad se obtiene mediante la observación y la verificación de hipótesis empíricas. Esta misma opinión la expresó en *El futuro de la ciencia*. Pero la visión científica del mundo no significaba simplemente para Renán la visión del científico natural. Recalcó (sin que le hubiera de costar mucho, dados sus propios intereses intelectuales) el importante papel que desempeñan la historia y la filología. Sin embargo, insistió también en que el conocimiento positivo de la realidad ha de tener una base experimental. De ahí que el hombre ilustrado no pueda creer en Dios. «Un ser que no se revela a sí mismo a través de ninguna acción es, para la ciencia, un ser inexistente.»[250]

Si esto fuese todo, sabríamos a qué atenernos. Pero esto dista mucho de ser todo lo que Renan dice. Rechaza la idea de que un Dios personal intervenga en la historia: nunca se ha podido probar que se hayan dado intervenciones divinas; y sucesos que a las pasadas generaciones les parecían actos divinos han sido explicados de otros modos. Ahora bien, negar la Deidad trascendente y personal no es abrazar el ateísmo. Desde un punto de vista, Dios es la totalidad de la existencia en desarrollo, el ser divino que se está haciendo, un Dios *in fieri*. Desde otro punto de vista, Dios, considerado como perfecto y eterno, existe solamente en el orden ideal como el fin ideal de todo el proceso del desarrollo. «Lo que revela al verdadero Dios es el sentimiento moral. Si la humanidad fuese tan sólo inteligente, sería atea; pero las principales razas han hallado en sí mismas un instinto divino. El deber, la devoción, el sacrificio, cosas de las que la historia está llena, son inexplicables sin Dios.»[251] A fin de cuentas, todas las afirmaciones acerca de Dios son simplemente simbólicas. Mas no por eso deja de revelarse lo divino a la conciencia moral. «Amar a Dios, conocer a Dios, es amar lo que es bello y bueno, conocer lo que es verdadero.»[252]

Dar razón precisa del concepto de Dios que tiene Renán es, probablemente, algo que excede la capacidad humana. Podemos advertir en él, en cierta medida, la influencia general del idealismo alemán. Pero está más en la base la propia religiosidad de Renan o su sentimiento religioso, que se expresa de diversos modos no siempre consistentes entre sí y que le incapacita por completo para ser un positivista al estilo de Littré. Evidentemente, no hay razón ninguna por la que un positivista no haya de tener ideales morales. Y si desea interpretar la religión como cuestión de sentimientos o del corazón[253] y la creencia religiosa como expresión de una emoción y no de conocimiento, puede muy bien combinar la religión con una teoría positivista del conocimiento. En cambio, si introduce la idea del Absoluto,

como lo hace Renán en su carta a Berthelot de agosto de 1863,[254] ya se ve que rebasa los límites de lo que razonablemente pueda describirse como positivismo sin privar a este término de un significado definido.

Habida cuenta de lo que queda dicho hasta aquí, no sorprenderá mucho hallar que la actitud de Renan para con la metafísica es una actitud compleja. En un ensayo sobre la metafísica y su futuro, escrito en respuesta a una obra de Étienne Vacherot[255] intitulada *La métaphisique et la Science* (*La metafísica y la ciencia*, 2 volúmenes, 1858), insistía Renan en que el hombre tenía el poder y el derecho de «elevarse por encima de los hechos»[256] y especular acerca del universo. Pero aclaraba también que, para él, semejante especulación era afín a la poesía o, inclusive, al soñar. Lo que negaba era, no el derecho de entregarse a la especulación metafísica, sino la visión de la metafísica como la ciencia primera y fundamental «que contenga los principios de todas las otras, una ciencia que pueda sola ella de por sí y mediante razonamientos abstractos conducirnos hasta la verdad acerca de Dios, el mundo y el hombre».[257] Pues «todo cuanto sabemos, lo sabemos por el estudio de la naturaleza o de la historia».[258]

Con tal que no se entienda que el positivismo implica la pretensión de que todas las cuestiones metafísicas carecen de sentido o significado, esta visión de la metafísica es sin duda compatible con la tesis positivista de que todo auténtico conocimiento de la realidad nos viene a través de las ciencias. Y tal vez lo sea también lo que dice Renan de que, negando él la metafísica como ciencia «progresiva», en el sentido de que pueda aumentar nuestro saber, no por eso la rechaza si se la considera como ciencia «de lo eterno».[259] Pues a lo que él se refiere aquí no es a una realidad eterna, sino más bien a un análisis de los conceptos. En su opinión, la lógica, las matemáticas puras y la metafísica no nos dicen nada acerca de la realidad (acerca de lo que sucede de hecho), sino que sólo analizan lo que uno ya sabe. Ciertamente, el igualar la metafísica al análisis conceptual no es lo mismo que el asimilarla a la poesía o a los sueños. Pues en el primer caso se la puede calificar razonablemente de científica, mientras que en el segundo no se la puede calificar así. Claro que Renan tal vez replicara que la palabra «metafísica» puede tener ambos sentidos, y que él no rechaza ninguno de ellos. Dicho de otro modo, que la metafísica puede ser una ciencia siempre que se la mire simplemente como análisis conceptual. Pero, en cambio, si hace profesión de tratar de realidades existentes, tales como Dios, que trasciendan las esferas de la ciencia natural y de la historia, entonces ni es ni puede ser una ciencia. Se tiene derecho a especular, pero tal especulación no aumenta más nuestro conocimiento de la realidad que lo que lo aumentan la poesía y el soñar.

Dadas estas dos visiones de la metafísica, se nos hace un tanto desconcertante el que Renan diga también que la filosofía es «el resultado general de todas las ciencias».[260] De suyo, esta afirmación podría entenderse en un sentido comteano. Pero Renán añade que «filosofar es conocer el universo»[261] y que «el estudio de la

naturaleza y de la humanidad es, pues, el todo de la filosofía».[262] Cierto que emplea la palabra «filosofía» y no la palabra «metafísica». Pero la filosofía considerada como «la ciencia del todo»[263] es, ya se entiende, uno de los significados no raramente adscritos a la «metafísica». En otras palabras, la filosofía como resultado general de todas las ciencias tiende a significar «metafísica», aunque no queda, ni mucho menos, claro cuál es con exactitud el estatuto que atribuye Renán a la filosofía.

Obviamente Renan estaba convencido de que el saber positivo acerca del mundo sólo podía obtenerse por medio de las ciencias naturales y de investigaciones históricas y filológicas. Dicho de otra manera, la ciencia, en un sentido amplio del término,[264] había venido a sustituir a la teología y a la metafísica como ciencia de información sobre la realidad existente. En opinión de Renan, la creencia en el Dios personal y trascendente de la fe judeocristiana había quedado privada de toda base racional por el desarrollo de la ciencia. Es decir, tal creencia era incapaz de ser confirmada experimentalmente. En cuanto a la metafísica, ya se la considerase como especulación acerca de problemas científicamente irresolubles o como una forma de análisis conceptual, no podía aumentar el conocimiento del hombre acerca de lo que ocurre realmente en el mundo. Así pues, en un aspecto de su pensamiento, Renan estaba claramente del lado de los positivistas. Pero, al mismo tiempo, era incapaz de desechar la convicción de que, mediante su conciencia moral y su reconocimiento de ideales, el hombre entraba, en algún sentido real, dentro de una esfera que trascendía la de la ciencia empírica. Ni podía librarse tampoco de la convicción de que había, de hecho, una realidad divina, por más que todos los intentos de describirla y definirla fuesen sólo simbólicos y estuviesen expuestos a críticas.[265] Es evidente que deseaba combinar un enfoque religioso con los elementos positivistas de su pensamiento. Pero no fue un pensador lo suficientemente sistemático como para lograr una síntesis coherente y consistente. Mas aún, apenas le fue posible armonizar en modo alguno todas sus varias creencias, o por lo menos no en las formas en que las expresó. Difícilmente se podría conciliar, por ejemplo, la opinión de que se requiere la verificación experimental o empírica para justificar el aserto de que existe algo, con la siguiente pretensión: «La naturaleza no es más que una apariencia; el hombre es tan sólo un fenómeno. Hay el eterno fondo (*fond*), hay la substancia infinita, el absoluto, el ideal [...], existe [...] *el que es*».[266] La verificación empírica, en cualquier sentido ordinario, de la existencia del absoluto parece excluida. Nada tiene, pues, de sorprendente que en los últimos años de su vida manifestase Renan una marcada tendencia al escepticismo en el campo religioso. No podemos *conocer* el infinito, ni siquiera si hay o no un infinito, ni tampoco podemos establecer si hay o no valores objetivos absolutos. Verdad es que podemos actuar como si hubiese valores objetivos y como si existiese un Dios. Pero tales cuestiones quedan fuera del alcance de cualquier conocimiento positivo. Pretender, por tanto, que Renán abandonó el positivismo sería inexacto, aunque es evidente que el positivismo no le satisfacía.

4. H. Tainey la posibilidad de la metafísica.

Como el pensamiento de Renan, también el de Hippolyte Adolphe Taine (1828-1893) contiene diferentes elementos. A ninguno de los dos pensadores se le puede calificar adecuadamente de positivista. Pero mientras el rasgo más notorio de todo el pensamiento de Renan es su intento de revisar la religión de tal manera que pueda compaginársela con sus ideas positivistas, en el caso de Taine la característica principal de su pensamiento es su tentativa de combinar las convicciones positivistas con una marcada inclinación a la metafísica, a cuyo estudio le estimuló su lectura de Spinoza y Hegel. Por lo demás, siendo así que ni los intereses de Renan ni los de Taine se limitan al área de la filosofía, sus principales actividades extra filosóficas difieren bastante. Renan, como ya lo hemos dicho, es bien conocido por sus obras sobre la historia del pueblo de Israel y sobre los orígenes del cristianismo, mientras que Taine es célebre por su obra psicológica. Escribió también sobre arte, historia de la literatura y el desarrollo de la moderna sociedad francesa. Pero en ambos hombres influyó la visión positivista. A Taine le atrajo la filosofía desde muy temprana edad; pero por la época en que él estudiaba en la École Normale de París, los estudios filosóficos estaban más o menos dominados por el pensamiento de Victor Cousin, con el que Taine simpatizaba poco. Durante algún tiempo se dedicó a la enseñanza en las escuelas y a la literatura. En 1853 publicó su *Essai sur les fables de La Fontaine* (*Ensayo sobre las fábulas de La Fontaine*) y en 1856 un *Essai sur Tite Live* (*Ensayo sobre Tito Livio*). A estos escritos les siguieron los *Essais de critique et d'histoire* (*Ensayos de crítica y de historia*, 1858) y la obra en cuatro volúmenes *Histoire de la littérature anglaise* (*Historia de la literatura inglesa*).[267] En el campo filosófico publicó Taine *Les philosophes français du dixneuvième siècle* (*Los filósofos franceses del siglo XIX*) en 1857. Pero sus ideas filosóficas hallaron también expresión en los prefacios que puso a sus otros escritos.

En 1864 obtuvo Taine una cátedra en la *Ecole des Beaux Arts*, y su *Philosophie de l'art* (1865)[268] fue el resultado de sus lecciones de estética. En 1870 publicó su obra en dos volúmenes titulada *De l'intelligence*,[269] Tenía el plan de componer otra obra sobre la voluntad, pero estaba demasiado ocupado con su obra en cinco volúmenes *Les origines de la France contemporaine* (*Los orígenes de la Francia contemporánea*, 1875-1893) en la que trataba del antiguo régimen, de la Revolución y del posterior desarrollo de la sociedad francesa. Otro volumen de ensayos críticos e históricos apareció en 1894. Taine publicó también varios libros de viajes.

Había sido educado Taine como cristiano, pero a la edad de 15 años perdió la fe. Sin embargo, ni la duda ni el escepticismo eran de su agrado. Buscaba un saber que fuese cierto, y aspiraba a lograr un conocimiento comprensivo de la totalidad La ciencia, desenvuelta mediante la verificación empírica de las hipótesis, le parecía ser el único camino para adquirir un conocimiento seguro acerca del mundo. Creía a la

vez que la continuación de una concepción metafísica del mundo, de una visión de la totalidad como sistema necesario, no sólo era una empresa legítima sino también imprescindible. Y su problema fue siempre el de cómo combinar su convicción de que en el mundo sólo había eventos o fenómenos y relaciones entre ellos con su otra convicción de que era posible una metafísica que rebasara los resultados de las ciencias particulares y lograra una síntesis. Cronológicamente, la atracción que sintió hacia las filosofías de Spinoza y Hegel precedió al desarrollo de sus ideas positivistas. Pero el suyo no fue un positivismo que al entrar en escena expulsase a la metafísica. Taine reafirmó su confianza en la metafísica y se esforzó por conciliar en su pensamiento las dos tendencias. Que lo consiguiera, y hasta si hubiera sido posible que lo consiguiese,[270] es discutible. Pero de lo que no cabe duda es de que trató de conseguirlo.

Las líneas generales de su intento son puestas en claro por el propio Taine en su obra sobre los filósofos franceses del siglo XIX,[271] en su estudio sobre John Stuart Mill (*Le positivisme anglais. Étude sur Stuart Mill*, 1864) y en su historia de la literatura inglesa. Los empiristas ingleses, en opinión de Taine, ven el mundo como una colección de hechos. Se interesan, sin duda, por las relaciones entre los fenómenos o hechos; pero estas relaciones son, para ellos, puramente contingentes. Según Mill, que representa la culminación de una línea de pensamiento que parte de Francis Bacon, la relación causal es simplemente una relación de secuencia regular entre los hechos. A decir verdad, «la ley que atribuye una causa a cada suceso no tiene para él más base, ni más valor, ni más apoyo que una experiencia. [...] Simplemente, reúne y fusiona una suma de observaciones».[272] Limitándose así a contar con la sola experiencia y sus datos inmediatos, Mill «ha descrito la mente inglesa cuando creía estar describiendo la mente humana».[273] En cambio, los idealistas metafísicos alemanes han tenido la visión de la totalidad: han visto el universo como la expresión de unas causas y leyes últimas, como un sistema necesario y no como una colección de hechos o de fenómenos relacionados entre sí de manera puramente contingente. Al mismo tiempo, dejándose llevar del entusiasmo que esa visión de la totalidad les producía, han despreciado las limitaciones de la mente humana y han tratado de proceder de un modo puramente apriórico. Han pretendido reconstruir el mundo de la experiencia valiéndose del pensamiento puro.[274] De hecho, han construido imponentes edificios que en la actualidad se están ya arruinando. Hay, pues, que seguir un camino intermedio, combinando lo que de verdadero y valioso encierran el empirismo inglés y la metafísica alemana. El logro de esta síntesis le está reservado a la mentalidad francesa. «Si hay un sitio entre las dos naciones, ese sitio es el nuestro.»[275] La mentalidad francesa está llamada a corregir los defectos del positivismo inglés y de la metafísica alemana, a sintetizar esas visiones corregidas, «a expresarlas en un estilo que entiendan todos y a convertirlas así en la mentalidad universal»,[276] Los ingleses son excelentes en

descubrir hechos, los alemanes en construir teorías. Es necesario que el hecho y la teoría los junten los franceses y, a ser posible, el propio Taine.

La idea de combinar el empirismo inglés con el idealismo alemán, a Mill con Hegel, le arredraría a más de uno. Taine, por el contrario, no se contenta con proponer un ideal que a muchos les ha de parecer, sin duda, irrealizable y acaso hasta demencial, sino que indica lo que a su entender es la base para construir semejante síntesis, a saber, el poder de abstracción de que está dotado el hombre. Sólo que el uso que hace Taine de la palabra «abstracción» requiere alguna explicación.

En primer lugar, Taine no la usa en el sentido de que tengamos derecho alguno a suponer que los términos abstractos se refieren a unas entidades abstractas correspondientes. Al contrario, él reprocha, no sólo a Cousin y a los eclécticos sino también a Spinoza y a Hegel, que hayan hecho, precisamente, esa suposición. Vocablos como «substancia», «fuerza» y «poder» son modos convenientes de agrupar fenómenos similares; pero pensar, por ejemplo, que la palabra «fuerza», significa una entidad abstracta es dejarse engañar por el lenguaje. «No creo que haya substancias, sino sólo sistemas de hechos. La idea de substancia la considero una ilusión psicológica. Las substancias, la fuerza y todos los seres metafísicos de los modernos me parecen una reliquia de las entidades escolásticas. Pienso que en el mundo no hay nada más que hechos y leyes, es decir, sucesos y relaciones entre sucesos; y lo mismo que usted reconozco yo que todo conocimiento consiste en primer lugar en conectar o en añadir hechos.»[277] En su obra sobre la inteligencia insiste Taine en que no hay entidades que correspondan a palabras tales como «facultad», «potencia», «yo». La psicología es el estudio de hechos, y en el yo o ego no hallamos más hechos que «la serie de sucesos»,[278] reducibles todos ellos a sensaciones. Hasta los mismos positivistas han sido culpables de cosificar términos abstractos. Un ejemplo señalado de esto lo proporciona la teoría de Herbert Spencer sobre el Incognoscible, considerado como Fuerza absoluta.[279]

En esta línea de pensamiento, si se la mira por separado, Taine va tan lejos como lo pudiera desear cualquier empirista. «Estoy convencido de que no hay ni espíritus ni cuerpos, sino simplemente grupos de movimientos presentes o posibles y grupos de pensamientos presentes o posibles.»[280] Y es interesante observar la insistencia de Taine en el seductor poder del lenguaje, que induce a los filósofos a postular unas entidades tan irreales que «se desvanecen en cuanto se examina con detenimiento el significado de las palabras».[281] Su empirismo se patentiza también en su rechazo del método apriórico de Spinoza, método que lo único que puede hacer es revelar posibilidades ideales. Todo conocimiento de la realidad existente debe basarse en la experiencia y ser un resultado de ésta.

Así pues, Taine no entiende por abstracción la formación de términos o conceptos abstractos que erróneamente se piensa que representan entidades abstractas, Pero ¿qué es lo que entiende por ella? La define como «el poder de aislar los elementos factuales y de considerarlos por separado»,[282] supone, por tanto, que lo dado en la

experiencia es complejo y es analizable en sus elementos constitutivos, los cuales pueden ser considerados por separado, o sea, en abstracto. La manera obvia de entender esto es en términos de análisis reductivo, como el que practicó Condillac en el siglo XVIII o practica Bertrand Russell en el XX. El análisis (*décomposition*), se nos dice, nos da la naturaleza o esencia de lo analizado. Pero Taine cree que entre los elementos constitutivos que forman «el interior de un ser»[283] pueden encontrarse causas, fuerzas y leyes. «Estas no son un nuevo hecho añadido al primero; son una porción de él, un extracto; están contenidas en los hechos, no son otra cosa que los hechos mismos.»[284] Por ejemplo, la prueba de la afirmación de que Antonio es mortal no consiste en argüir partiendo de la premisa «todos los hombres mueren» (que, como mantuvo Mill, es cuestionable), ni en apelar al hecho de que no sabemos de ningún ser humano que llegada su hora no haya muerto, sino más bien en mostrar que «la mortalidad es inseparable de la cualidad de ser hombre»,[285] por cuanto que el cuerpo humano es un compuesto químico inestable. Para averiguar si Antonio morirá o no, no hay que multiplicar ejemplos de hombres que han muerto. Lo que hace falta es la abstracción que nos capacite para formular una ley. Cada espécimen individual contiene la causa de la mortalidad humana; pero, naturalmente, ha de ser aislado por la inteligencia, puesto aparte o extraído de la complejidad de los fenómenos y formulado de una manera abstracta. Probar un hecho, como decía Aristóteles, es mostrar su causa. Esta causa está incluida en el hecho. Y una vez la hemos abstraído, podemos argüir «de lo abstracto a lo concreto, es decir, de la causa al efecto».[286] Pero aún podemos pasar adelante: podemos efectuar la operación del análisis sobre grupos o conjuntos de leyes y, al menos en principio, llegar así hasta los más primitivos y fundamentales elementos del universo. Hay unos «elementos simples de los que se deriva la mayoría de las leyes generales, y de éstas se derivan las leyes particulares, y de estas leyes los hechos que observamos».[287] Si tales elementos simples o inanalizables pueden ser conocidos, la metafísica es posible. Pues la metafísica es la investigación de las causas primeras. Y, según Taine, las causas primeras son cognoscibles, puesto que están ejemplificadas por doquier en todos los hechos. No es como si hubiéramos de trascender el mundo para conocer su causa o causas primeras. Estas están presentes y operan por doquier; y todo lo que ha de hacer la inteligencia humana es entresacarlas o abstraerlas.

Dada su insistencia en que las causas últimas de los hechos empíricos están contenidas en los hechos mismos y, por lo tanto, en la experiencia, puede pensar Taine que él corrige y amplía el empirismo inglés, y no que lo contradice lisa y llanamente. En cuanto a él se le alcanza, la metafísica se halla en real continuidad con la ciencia, aunque tiene un mayor grado de generalidad. Es evidente, empero, que Taine parte del supuesto de que el universo es un sistema racional u ordenado conforme a una ley. Nada tan ajeno a su pensamiento como el concebir que las leyes sean meras ficciones mentales convenientes para la práctica. Da por supuesto «que hay una razón para cada cosa, que todo hecho tiene su ley; que todo compuesto es

reducible a elementos simples; que todo efecto implica causas (*facteurs*); que toda la cualidad y toda existencia debe ser deducible de algún término superior y anterior».[288] Supone también que la causa y el efecto son, en realidad, una misma cosa bajo dos «apariencias». Evidentemente estos dos supuestos no provienen del empirismo, sino de la influencia que en la mentalidad de Taine ejercieron Spinoza y Hegel. Cuando apunta a una última causa, a un «axioma eterno» y a una «fórmula creadora»,[289] está claramente hablando bajo el influjo de una visión metafísica de la totalidad concebida como sistema necesario que exhibe de innumerables modos la actividad creadora de una causa última (aunque puramente inmanente).

Cierto que, según hemos notado ya, Taine critica a los idealistas alemanes el haber tratado de deducir *a priori* «casos particulares» como el sistema planetario y las leyes de la física y la química. Pero no parece que se oponga a la idea de la deducibilidad en cuanto tal, es decir a la deducibilidad por principio, sino más bien al supuesto de que la mente humana sea capaz de llevar a cabo la deducción, aun cuando haya averiguado las leyes primigenias o causas últimas. Esto es, que entre las leyes primigenias y una particular ejemplificación en el mundo, tal como aparece dado en la experiencia, hay una serie infinita, entrecruzada, digámoslo así, por innumerables influencias causales de cooperación o de contrarresto. Y la mente humana es demasiado limitada como para que pueda captar el plan de todo el conjunto del universo, Pero si Taine admite, como parece admitir, la deducibilidad en principio, esta admisión expresa obviamente una visión general del universo que le viene no del empirismo sino de Spinoza y de Hegel. Tal visión abarca no sólo el universo físico sino también la historia humana. Para Taine, la historia no podrá llegar a ser en sentido propio una ciencia mientras no se hayan «abstraído» de los hechos o datos históricos sus causas y leyes.[290]

Hablar de «visión» metafísica tal vez parezca simplemente un caso de empleo de la jerga filosófica que estuvo de moda hace algunos años entre quienes, sin decidirse a tachar de una vez los sistemas metafísicos como puros sinsentidos, tampoco daban por buena la pretensión de la metafísica de ser capaz de aumentar nuestro conocimiento positivo de la realidad. No obstante, el término «visión» es especialmente oportuno tratándose de Taine. Pues él nunca desarrolló un sistema metafísico. Por lo que más se le conoce es por su contribución a la psicología empírica. En psicopatología trató de demostrar que pueden disociarse los elementos constitutivos de lo que *prima facie* es un estado o fenómeno simple, y se valió también de la neurofisiología para poner al descubierto el mecanismo que subyace a los fenómenos mentales. En general, dio un poderoso impulso a aquel desarrollo de la psicología que en Francia fue asociado a nombres como los de Théodule Armand Ribot (1859-1916), Alfred Binet (1857-1911) y Pierre Janet (1859-1947). En los campos de la historia literaria, artística y sociopolítica es conocido Taine por su hipótesis de la influencia que en la formación de la naturaleza humana han ejercido los tres factores de la raza, el ambiente y la época y por su insistencia, al tratar de los

orígenes de la Francia contemporánea, en los efectos de la excesiva centralización tal como se manifestó de diferentes modos en el antiguo régimen, en la República y bajo el Imperio. Pero a lo largo de toda su obra tuvo Taine, como él mismo lo expresó, «una cierta idea de las causas»,[291] idea que no era la de los empiristas. A su parecer, los espiritualistas eclécticos como Cousin, ponían las causas fuera de los efectos y la causa última fuera del mundo. Los positivistas, por su parte, desterraban de la ciencia a la causalidad.[292] La idea que de la causalidad se hacía Taine estaba inspirada evidentemente en una visión general del universo como sistema racional y determinístico. Esta visión no pasó de ser eso, una visión, en el sentido de que, aunque él considerase que su idea de la causalidad requería y posibilitaba una metafísica, nunca se preocupó de desarrollar una sistema metafísico que hiciera comprender las «causas primeras» y su operar en el universo. En lo que sí insistió fue en la posibilidad y en la necesidad de tal sistema. Y por mucho que pudiese hablar, y hablara de hecho, al estilo de los empiristas, del método científico de «abstracción, hipótesis, verificación»[293] para la averiguación de las causas, está bastante claro que él entendía por «causa» algo más que lo que suelen entender el empirista o el positivista.

5. E. Durkheim y el desarrollo de la sociología.

Auguste Comte dio un poderoso impulso al desenvolvimiento de la sociología, un impulso que fructificaría durante las últimas décadas del siglo XIX. Reconocerlo así no equivale ciertamente a pretender que todos los sociólogos franceses, como por ejemplo Durkheim, fueran devotos discípulos del sumo sacerdote del positivismo. Pero al insistir en la irreductibilidad de cada una de sus ciencias básicas a la ciencia o ciencias particulares que aquélla presuponía dentro del orden jerárquico de todas, y al subrayar la naturaleza de la sociología como estudio científico de los fenómenos sociales, Comte puso la sociología sobre el tapete. Verdad es que los comienzos de la sociología pueden rastrearse con anterioridad a Comte, llegando por ejemplo hasta Montesquieu y Condorcet, para no hablar de Saint-Simon, el inmediato predecesor de Comte. Pero el que éste fuese el primero que presentó la sociología como una ciencia especial, con carácter propio, justificó que Durkheim le tuviera por padre o fundador de esta ciencia,[294] a pesar de que el propio Durkheim no aceptaba la ley de los tres estadios y criticó el enfoque dado por Comte a la sociología.

Émile Durkheim (1858-1917) estudió en París en la Escuela Normal Superior y después enseñó filosofía en varios centros. En 1887 inició sus clases en la Universidad de Bordeaux, donde en 1896 se le encargaría de la cátedra de ciencia social. Dos años después, fundó *L'année sociologique*, periódico del que llegó a ser director. En 1902 se trasladó a París, donde fue nombrado profesor de pedagogía en 1906 y luego, en 1913, de educación y sociología. En 1893 publicó *De la división du travail social* (*De la división del trabajo social*)[295] y en 1895 *Les regles de la méthode sociologique* (*Las reglas del método sociológico*).[296] Otros escritos suyos son *Le suicide* (*El suicidio*)[297] y *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (*Las formas elementales de la vida religiosa*),[298] que aparecieron respectivamente en 1897 y 1912. Se publicaron póstumos otros escritos, que recogen ideas expresadas en sus clases, entre ellos: *Sociologie et philosophie*,[299] *L'éducation morale*[300] y *Leçons de sociologie: physique des moeurs et du droit*.[301] Estas obras aparecieron respectivamente en 1924, 1925 y 1950.

La sociología era, para Durkheim, el estudio, basado empíricamente, de lo que él describía como fenómenos sociales o hechos sociales. Hecho social quería decir para él un rasgo general de una sociedad dada en una determinada fase de su desarrollo, rasgo o modo general de actuar que podía considerarse que ejercía un apremio o constricción sobre los individuos.[302] Lo que hace posible que la sociología sea una ciencia es que en toda sociedad dada ha de haber «unos fenómenos que no existirían si esa sociedad no existiese y que son lo que son tan sólo porque esa sociedad está constituida del modo como lo está».[303] Y al sociólogo le compete estudiar estos fenómenos sociales con la misma objetividad con que el físico estudia los fenómenos físicos. La generalización debe ser resultado de una clara perfección de los fenómenos o hechos sociales y de sus interrelaciones. No deberá preceder a tal perfección o constituir un esquema interpretativo *a priori*, pues en tal caso el sociólogo estudiaría, no los hechos sociales en sí mismos, sino sus ideas acerca de ellos.

Desde un punto de vista filosófico es difícil distinguir con claridad entre un hecho y la idea que uno tiene de ese hecho. Pues es imposible estudiar algo sin concebirlo de algún modo. Pero se entiende sin mayor dificultad a qué tipo de procedimiento se opone Durkheim. Por ejemplo, mientras otorga crédito a Auguste Comte cuando dice éste que los fenómenos sociales son realidades objetivas pertenecientes al mundo de la naturaleza, y que, por lo mismo, se los puede estudiar científicamente, le reprocha en cambio que abordase la sociología con una teoría filosófica preconcebida según la cual la historia es un continuo proceso de perfeccionamiento de la naturaleza humana. En su sociología encuentra Comte todo lo que desea encontrar, a saber, lo que encaja en su teoría filosófica. De esta suerte, lo que estudia Comte no son tanto los hechos como sus ideas acerca de los hechos. Semejantemente, Herbert Spencer se dedicó no tanto a estudiar los hechos sociales en sí y por sí mismos como a demostrar que

corroboran y verifican su hipótesis evolutiva general. Durkheim opina que Spencer hizo sociología como filósofo, para probar una teoría, y sin dejar que los hechos sociales hablaran por sí mismos. Hemos visto, líneas atrás, que Durkheim relaciona un hecho social con una sociedad dada. También recalcó mucho la pluralidad de las sociedades humanas, cada una de las cuales ha de ser estudiada ante todo en sí misma. Aquí vio él una diferencia entre Comte y Spencer. Comte suponía que había una sola sociedad humana que se iba desarrollando a través de estadios sucesivos, cada uno de los cuales tenía que ver con, y en cierto sentido dependía de, el correspondiente estadio del progreso intelectual del hombre. Su filosofía de la historia le hacía ser miope respecto a las cuestiones particulares que surgen del estudio detallado de las diferentes sociedades dadas. Además, al incorporar Comte la sociología a un sistema filosófico, la condenaba en realidad a no hacer ningún progreso en manos de sus discípulos. Para que el desarrollo fuera posible, había que arrojar por la borda la ley de los tres estadios.[304] En cambio, en el caso de Herbert Spencer, la situación es bastante diferente. Pues él reconocía la pluralidad de sociedades y trató de clasificarlas según sus tipos. Más aún, discernió que por debajo del nivel del pensamiento y la razón actúan oscuras fuerzas, y evitó el exagerado énfasis con que ensalzaba Comte el progreso científico del hombre. Sin embargo, en sus *Principles of Sociology* (*Principios de sociología*) empezaba Spencer dando una definición de la sociedad que era una expresión de su propio concepto *a priori* más bien que el resultado de un estudio meticuloso de los datos o hechos relevantes.[305]

Estos hechos sociales son, para Durkheim, *sui generis*. Al sociólogo le toca estudiarlos tal como los halla y no reducirlos a ningún otro tipo de hechos. Cuando se está empezando a desarrollar una nueva ciencia, hay que tomar modelos de las ciencias desarrolladas ya existentes. Pero una nueva ciencia sólo llega a serlo en la medida en que logra independizarse. Lo cual quiere decir tener su propia materia de investigación y sus propios conceptos formados a base de reflexionar sobre esa materia. Durkheim no es, pues, reduccionista. Al mismo tiempo cree que para que la sociología progrese realmente, como las ciencias desarrolladas antes que ella, ha de emanciparse de la filosofía. Lo cual no quiere decir simplemente liberarse de la subordinación a un sistema filosófico como el de Comte. Significa también que el sociólogo no deberá dejarse enredar en disputas filosóficas, tales como las entabladas entre los deterministas y los defensores de la voluntad libre. A la sociología le basta con que se aplique el principio de causalidad a los fenómenos sociales, y ello considerándolo como postulado empírico y no como verdad necesaria *a priori*.[306] Cabe discutir que sea, de hecho, posible evitar todos los presupuestos filosóficos, según lo supone Durkheim. Pero él, desde luego, no dice que los filósofos hayan de abstenerse de discutir temas como el de la voluntad libre, si desean discutirlos. Lo que dice es que al sociólogo no le es necesario hacerlo, y que el desarrollo de la sociología requiere que, de hecho, el sociólogo se abstenga de tal discusión.

La materia propia de la sociología es lo que Durkheim llama fenómenos sociales

o hechos sociales. Ya hicimos referencia más arriba a su idea de que los hechos sociales ejercen una constricción sobre el individuo. Entre los hechos sociales en este sentido se incluyen, por ejemplo, la moral y la religión de una sociedad dada. El empleo del término «constricción» no tiene pues por qué implicar coerción en el sentido de uso de la fuerza. En el proceso de crianza y formación del niño se empieza a introducir a éste en un conjunto de valoraciones que más que de él mismo provienen de la sociedad a la que pertenece, y puede decirse que su mente es «constreñida» por el código moral de su sociedad. Aun cuando se rebele contra el código, éste sigue ahí, por así decirlo, como aquello contra lo que el niño se rebela y que, así, rige su reacción. No es muy difícil entender esta manera de pensar. Pero Durkheim habla de fenómenos sociales tales como la moral y la religión diciendo que son expresiones de la conciencia social o colectiva y del espíritu o mentalidad común. Y sobre esto conviene decir algo, pues el empleo de un término como «conciencia colectiva» puede mal entenderse con facilidad.

En su ensayo sobre *Las representaciones individuales y las colectivas* acusa Durkheim a la sociología individualista de que trata de explicar el todo reduciéndolo a sus partes.[307] Y en otro sitio dice que «es el todo el que, en una gran proporción, produce la parte».[308] Si aisláramos estos pasajes y los consideráramos sólo en sí mismos, sería natural concluir que, según Durkheim, la conciencia colectiva era una especie de substancia universal de la que procederían las conciencias individuales de un modo análogo a aquel en que decían los neoplatónicos que la pluralidad emana del Uno. Sólo que, después, resultaría algo desconcertante encontrarnos con que Durkheim afirma que las partes no pueden derivarse del conjunto. «Pues el conjunto no es nada sin las partes que lo forman.»[309]

El término «conciencia colectiva» se presta a equívocos y es, por lo tanto, desafortunado. Pero lo que Durkheim trata de decir está, sin embargo, bastante claro. Cuando habla de una conciencia colectiva o de un espíritu o una mentalidad común, no está postulando una substancia que exista aparte de las mentes individuales. Ninguna sociedad existe aparte de los individuos que la componen; y el sistema de las creencias y de los juicios de valor de una sociedad ha nacido, digámoslo así, por medio de las mentes individuales. Pero ha nacido mediante ellas en la medida en que ellas han llegado a participar de algo que no está confinado a ningún conjunto determinado de individuos, sino que persiste como una realidad social. Los individuos tienen sus propias experiencias sensoriales, sus propios gustos, y así sucesivamente. Pero cuando el individuo aprende a hablar, viene a participar, a través del lenguaje, en todo un sistema de categorías, creencias y juicios de valor, en lo que llama Durkheim una «conciencia social». Podemos, pues, distinguir entre las «representaciones» individuales y las colectivas, entre lo que le es peculiar a un individuo en cuanto tal y lo que él debe a, o toma de la sociedad a la que pertenece. En tanto en cuanto estas «representaciones» colectivas afectan a la conciencia individual, podemos hablar de las partes como derivadas del todo o explicadas por

éste. O sea, que tiene sentido hablar de la «mentalidad» social como afectando causalmente a la mentalidad del individuo, afectándola, por así decirlo, desde fuera. Según Durkheim, es participando en la civilización, en la totalidad de los «bienes intelectuales y morales»,[310] como el hombre se hace específicamente humano. En este sentido, el todo o conjunto no es nada sin las partes que lo constituyen. Los hechos o fenómenos sociales, que para Durkheim constituyen los datos de la reflexión del sociólogo, son instituciones sociales de diversos tipos, producidas por el hombre en sociedad y que, una vez constituidas, afectan causalmente a la conciencia individual. Por ejemplo, la manera de ver el mundo un hindú no depende sólo de sus propias experiencias sensoriales, sino que contribuyen a formarla también la religión de su sociedad y las instituciones que están conectadas con ella. Pero esa religión no podría existir como realidad social si no hubiese hindúes.

La constricción ejercida por las «representaciones colectivas» o por la conciencia colectiva puede verse claramente, según Durkheim, en el campo de la moral. Hay, sin duda, hechos morales; pero existen sólo en un contexto social. «Si desapareciese toda vida social, desaparecería también con ella la vida moral. [...] La moralidad, en todas sus formas, sólo se la encuentra en sociedad. Nunca varía sino en relación con las condiciones sociales.»[311] La moralidad, dicho con otras palabras, no tiene su origen en el individuo considerado precisamente en cuanto tal. Se origina en la sociedad y es un fenómeno social; pero tiene por objeto al individuo. Así, en el sentido de obligación, por ejemplo, es la voz de la sociedad que habla. Es la sociedad la que impone reglas obligatorias de conducta, cuyo carácter obligatorio se marca mediante la fijación de sanciones a quienes infrinjan tales reglas. Al individuo en cuanto tal la voz de la sociedad, hablando en el sentido de obligación, le viene, por así decirlo, desde fuera. Y es esta relación de externalidad (del todo que funciona como una realidad social respecto a la parte) lo que posibilita que a la voz de la conciencia se la considere la voz de Dios. Sin embargo, para Durkheim, la religión es fundamentalmente la expresión de un «ideal colectivo»;[312] y Dios es una hipostatización de la conciencia colectiva. Indudablemente, respecto a la conciencia individual, los preceptos morales y el sentido de la obligación de obedecerlos tienen un carácter *a priori*, imponiéndose, digámoslo así, desde fuera. Pero la voz de Dios que habla a través de la conciencia de la persona de mentalidad religiosa y la Razón Práctica de Kant son en realidad, simplemente, la voz de la sociedad; y el sentido de obligación se deriva de la participación del individuo en la conciencia colectiva. Si paramos mientes tan sólo en la conciencia individual considerada puramente en cuanto tal, la sociedad habla desde fuera. Pero también habla desde dentro, ya que el individuo es miembro de la sociedad y participa de la conciencia o del espíritu común.

Evidentemente la sociedad está ejerciendo una constante presión sobre los individuos de muy diversas maneras. Pero aunque es indiscutible regla de conducta, que emana de la conciencia social, la de que debemos «hacer realidad en nosotros los

rasgos esenciales del tipo colectivo»,[313] a mucha gente le agrada pensar que hay un vía media entre la conducta enteramente antisocial y la plena adaptación a un tipo común, y también que la sociedad se enriquece mediante el desarrollo de la personalidad individual. Además, muchos suelen ver con buenos ojos los casos en que el individuo pueda protestar justificablemente contra la voz de la sociedad en nombre de un ideal más alto. Y ¿cómo se realizaría, si no, el progreso moral?

Al insistir Durkheim en que la moral es un fenómeno social, no ve desde luego que esta teoría entraña el conformismo social en un sentido que excluiría el desarrollo de la personalidad individual. Él cree que con el desarrollo de la civilización el tipo de ideal colectivo se va haciendo más abstracto y admite así un grado mucho mayor de variedad dentro del esquema de lo que es requerido por la sociedad. En una sociedad primitiva los rasgos esenciales del tipo colectivo están definidos de un modo muy concreto: del hombre se espera que actúe conforme a un definido patrón tradicional de comportamiento; y lo mismo pasa con la mujer. En cambio, en las sociedades más avanzadas, las semejanzas que se exigen entre los miembros de la sociedad son menores que en los más homogéneos clanes y tribus de los primitivos. Y si el tipo colectivo o ideal llega a ser el de la humanidad en general, éste es tan abstracto y general que no supone trabas para el desarrollo de la personalidad del individuo. La amplitud de la libertad personal tiende, pues, a ir en aumento según va siendo más avanzada la sociedad. Al mismo tiempo, si una moderna sociedad industrial no impone de hecho todas las obligaciones impuestas por una tribu primitiva, esto no quita que en cualquier caso sea la sociedad la que impone la obligación.

Hay que tener en cuenta que «sociedad» no significa necesariamente, para Durkheim, sólo el Estado o la sociedad política, o por lo menos no como fuente completamente adecuada de un código ético. Por ejemplo, en la sociedad moderna el ser humano pasa gran parte de su vida en un mundo industrial y comercial en el que faltan regulaciones éticas. De ahí que en las sociedades económicamente avanzadas, en las que alcanza un alto grado de desarrollo la especialización o división del trabajo, haya necesidad de lo que llama Durkheim una «ética ocupacional». «La diversidad de funciones trae consigo inevitablemente una diversificación de la moral.»[314] Pero en todos los casos el individuo en cuanto tal está sometido a la presión social para actuar o no actuar de determinados modos.

Apenas necesita decirse que lo que intenta Durkheim es convertir la ética en una ciencia empírica, que trata de los hechos o fenómenos sociales de un tipo particular. En su opinión, tanto los utilitaristas como los kantianos reconstruían la moral según pensaban ellos que debía ser o deseaban que fuese, en vez de observar cuidadosamente lo que es. Según Durkheim, si nos atenemos a los hechos, vemos que la presión o constricción social ejercida por la conciencia colectiva sobre el individuo es el principal constitutivo de la moral. Sin embargo, aunque recalca que es erróneo el enfoque de los utilitaristas y de los kantianos, es decir, su intento de hallar un

principio básico de la moral y proceder después deductivamente, también él se esfuerza por mostrar que su propia teoría ética contiene en sí los elementos de verdad que contenían las teorías que combate. Por ejemplo, de hecho, la moral sirve a propósitos prácticos dentro del entramado de la sociedad. Y su utilidad es susceptible de examen y cálculo. Al mismo tiempo, la principal característica de la conciencia moral es el sentido de obligación, que se siente como un «imperativo categórico». La regla, impuesta por la sociedad, ha de ser obedecida simplemente porque es una regla.[315] Podemos hallar así un puesto para la idea kantiana del deber por el deber, aunque también podemos hallarlo para el concepto utilitarista de lo que es útil para la sociedad. La moral existe porque la sociedad la necesita; pero adopta la forma de la voz de la sociedad, que exige obediencia porque es la voz de la sociedad.

Un comentario obvio es el de que, mientras la idea kantiana del imperativo categórico emanante de la razón práctica proporciona una base para criticar los códigos morales existentes, la teoría de Durkheim no proporciona tal base. Si las reglas morales son relativas a las sociedades dadas, expresando la conciencia colectiva de una sociedad determinada, y si la obligación moral significa que el individuo está obligado a obedecer a la voz de la sociedad, ¿cómo podrá nunca justificarse al individuo que ponga en cuestión el código moral o los juicios de valor propios de la sociedad a la que pertenezca? ¿No se sigue de ahí que deba condenarse a los reformadores morales como a elementos subversivos? Y, si esto no, ¿cómo podemos identificar razonablemente la moral con los códigos morales de las diversas sociedades? Pues el reformador apela, contra tal código, a algo que le parece superior o más universal.

Durkheim sabe, naturalmente, que se le pueden hacer estas objeciones. Comprende que se le puede acusar de sostener que el individuo debe aceptar pasivamente los dictados de la sociedad, sean éstos cuales fueren, sin tener nunca derecho a rebelarse.[316] Y como no desea extremar hasta tal punto su demanda de conformismo social, recurre a la idea de utilidad para encontrar una respuesta. «Ningún hecho relativo a la vida —y los hechos morales lo son— puede durar si no es de alguna utilidad, si no responde a alguna necesidad.»[317] Una regla, que en tiempos cumplió una función social útil, puede perder su utilidad a medida que la sociedad cambia y se desenvuelve. Los individuos que de ello se percatan se justifican atendiendo, en general, al hecho. Verdaderamente, no puede tratarse tan sólo de una regla de conducta particular. Es probable que se estén produciendo cambios sociales a tal escala que llegue a constituir una nueva moral lo que, exigido por esos cambios, empieza a hacer su aparición. Si entonces el conjunto de la sociedad persiste en aferrarse al orden de moralidad tradicional y ya pasado de moda, los que entienden el proceso de desarrollo y sus necesidades hacen bien al oponerse a los viejos dictados de la sociedad. «No estamos, por consiguiente, obligados a sometérnos a la fuerza de la opinión moral. En ciertos casos es, incluso, conveniente que nos rebelemos contra ella. [...] El mejor modo de hacerlo tal vez sea oponernos a

esas ideas no sólo en teoría, sino también con la acción.»[318]

Esta línea de respuesta podrá calificarse de ingeniosa, pero no de muy adecuada. Si es la sociedad la que impone la obligación, cabe presumir que sea obligatorio obedecer las órdenes que dicte cualquier sociedad dada. Pero si, como admite Durkheim, puede haber situaciones en las que los individuos cuestionen justificadamente los dictados de la sociedad, o incluso se rebelen contra ellos, requiérese algún criterio moral que no sea la voz de la sociedad. Tal vez se diga que el reformador moral apela de la voz factual de la sociedad, según toma cuerpo en las fórmulas tradicionales, a la voz «real» de la sociedad. Pero ¿cuál es el criterio para discernir la voz «real» de la sociedad, lo que la sociedad debería pedir a diferencia de lo que pide de hecho? Si tal criterio fuese la utilidad, los intereses auténticos de una sociedad, habría que adoptar el utilitarismo. Y entonces el problema sería cómo establecer un criterio para averiguar los auténticos intereses de una sociedad. Refiriéndose a la posibilidad de que una sociedad moderna perdiese de vista los derechos del individuo, sugiere Durkheim que a la sociedad podría recordársele que el negar los derechos del individuo sería negar «los más esenciales intereses de la sociedad misma».[319] Seguramente diría él que, con esto, se refiere sólo a los intereses de la moderna sociedad europea tal como se ha desarrollado de hecho, y no, pongamos por caso, a un clan primitivo muy cerrado. Sin embargo, aun en este caso se estaría apelando de la voz factual de la sociedad a la que creyese uno que debería ser su voz. Y difícilmente se comprenderá cómo puedan incluirse juicios normativos de esta especie en un estudio puramente descriptivo de los fenómenos morales.

Lo mismo que la moral, la religión es también, para Durkheim, esencialmente un fenómeno social. Afirma en un pasaje que «una religión es un sistema unificado de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, a cosas puestas aparte y vedadas, creencias y prácticas que unen en una única comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas».[320] Cuando Durkheim insiste en que «no encontramos una sola religión sin una Iglesia»[321] y en que «la religión es inseparable de la idea de una Iglesia»,[322] no quiere decir simplemente una Iglesia cristiana. Quiere decir una comunidad de personas que representan lo sagrado y su relación con lo profano del mismo modo, y que traducen estas creencias e ideas en una práctica común. Es obvio que en las diferentes religiones hay diversas creencias y diversos símbolos. Pero «hay que saber llegar, bajo el símbolo, hasta la realidad que representa y que le da su significación».[323] Después nos encontramos con que la religión es «la forma primaria de la *conciencia colectiva*».[324] Y con que «en la divinidad sólo veo yo la sociedad transfigurada y expresada simbólicamente».[325]

Según Durkheim, en las sociedades primitivas o subdesarrolladas la moral era esencialmente religiosa, en el sentido de que los más importantes y numerosos deberes del hombre eran los que éste tenía respecto a sus dioses.[326] Con el transcurso del tiempo, la moral se ha ido separando progresivamente de la creencia

religiosa, en parte gracias al influjo del cristianismo con su insistencia en el amor entre los seres humanos. El ámbito de lo sagrado ha disminuido, y ha avanzado el proceso de la secularización. La religión «tiende a abarcar un sector cada vez más pequeño de la vida social».[327] Al mismo tiempo, en un sentido la religión persistirá siempre. Porque la sociedad necesita siempre representarse «los sentimientos colectivos y las ideas colectivas que constituyan su unidad y su personalidad».[328] Pero si surge una nueva fe, no podemos prever qué símbolos empleará para expresarse.

Es desde luego a la luz de su teoría sobre la naturaleza esencialmente social de la religión como hemos de entender la tesis de Durkheim de que «en realidad, no hay religiones falsas. Todas son verdaderas a su modo; todas responden, aunque de maneras distintas, a las condiciones dadas de la existencia humana».[329] Claro está que Durkheim con esto no pretende dar a entender que todas las creencias religiosas, si se las considera como afirmaciones acerca de la realidad, sean igualmente verdaderas. Lo que quiere decir es que las diferentes religiones expresan todas, cada una a su modo, una realidad social. Podrá calificarse a una religión como superior a otra si, por ejemplo, es «más rica en ideas y sentimientos» y si encierra «más conceptos en menos sensaciones e imágenes».[330] Pero de ninguna religión puede decirse con propiedad que sea simplemente falsa. Pues hasta los más bárbaros ritos y los mitos más fantásticos «traducen alguna necesidad humana, algún aspecto de la vida, individual o social».[331] Lo que no es lo mismo que decir que una religión sea verdadera en la medida que se pruebe su utilidad. Es verdadera en tanto en cuanto expresa o representa, a su propio modo, una realidad social.

Salta a la vista que Durkheim considera la religión con un enfoque meramente sociológico y externo. Más aún, supone que para establecer los rasgos esenciales de la religión hemos de examinar una religión primitiva o elemental. Y esta suposición ofrece blanco a la crítica, independientemente del hecho de que algunas de las teorías de Durkheim sobre los orígenes de la religión son muy discutibles. Pues a menos que supongamos desde el comienzo que la religión es esencialmente un fenómeno primitivo, ¿por qué no habría de manifestarse mejor su naturaleza en el curso de su desarrollo que en sus orígenes? Durkheim podría argüir, por descontado, que en la sociedad primitiva desempeñaba la religión un papel mucho más importante en la vida social que el que hoy desempeña y que, siendo como es un fenómeno en recesión, lo único razonable es buscar sus rasgos esenciales en un período en el que era fuerza viva. Pero esta manera de argumentar, aunque razonable hasta cierto punto, parece presuponer una determinada idea de la religión, la que tiene de ella Durkheim, que la representa como la expresión de la conciencia colectiva. Es más, así como en su tratamiento de la moral sólo presta atención Durkheim a lo que Bergson llama moral «cerrada», así al tratar de la religión atiende solamente a lo que llama Bergson religión «estática». Pero este tema será mejor dejarlo para el capítulo que dedicamos a la correspondiente filosofía de Bergson.

6. L. Lévy-Bruhl y la moral.

Aunque Durkheim reconoció que se podían distinguir sucesivas mentalidades y concepciones, no hizo entre las mentalidades primitivas y las posteriores una dicotomía tan marcada como para excluir una teoría del desarrollo y la transformación de las anteriores en las subsiguientes. Para él, por ejemplo, la categoría de la causalidad se habría desarrollado y empleado primero en un contexto y una concepción esencialmente religiosos y sólo con posterioridad se habría ido destacando de aquella trama. Fue Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) quien expuso la teoría de que la mentalidad de los pueblos primitivos era de carácter prelógico.[332] Mantuvo, por ejemplo, que la mente primitiva no reconocía la vigencia del principio de no-contradicción, sino que funcionaba de acuerdo con una idea implícita de «participación», en virtud de la cual una cosa podía ser la que era y ser a la vez otra cosa distinta de ella misma. «La mentalidad primitiva considera y siente simultáneamente que todos los seres y objetos son homogéneos, es decir, los ve todos como participando en la misma naturaleza esencial o en el mismo conjunto de cualidades.»[333] Además, la mente primitiva era indiferente a la verificación empírica. Atribuía a las cosas cualidades y poderes no verificables en modo alguno por la experiencia. En fin, para Lévy-Bruhl había una neta distinción entre la mentalidad primitiva, que él tenía por esencialmente religiosa y hasta mística, y la mentalidad lógica y científica. Por lo menos si se la consideraba en su estado puro, esto es, en el hombre primitivo, y no tal como pueda sobrevivir en coexistencia con otra mentalidad más reciente, aquélla difería en especie de la última.

Hoy suele admitirse generalmente que Durkheim tuvo razón al criticar esta dicotomía y la caracterización que hacía Lévy-Bruhl de la mentalidad primitiva como «prelógica». En muchos aspectos el mundo del hombre primitivo era, sin duda, muy diferente del nuestro, y el primitivo tenía muchas creencias que nosotros no compartimos. Pero de esto no se sigue que su lógica natural fuese enteramente distinta de la nuestra, según Lévy-Bruhl sostuvo en un principio.

En 1903 publicó Lévy-Bruhl *La morale et la Science des moeurs*.[334] Aspiraba, como Durkheim, a contribuir al desarrollo de la ciencia de la moral, que era para él algo que había que distinguir cuidadosamente de la moral misma. La moral es un hecho social y no necesita que ningún filósofo la traiga al ser. Pero el filósofo puede examinar este hecho social. Y al hacerlo, encuentra que se trata de hechos más bien que de un hecho. Es decir, en toda sociedad hay un conjunto de reglas morales, un código ético, relativo a esa sociedad. El sistema teórico y abstracto que elabora un filósofo se parece tan poco a los fenómenos éticos reales como poco se parece la abstracta religión filosófica a las religiones históricas de la humanidad. Si un filósofo elabora un sistema ético abstracto y lo llama «ética natural», la ética del hombre en cuanto tal, éste es un nombre erróneo. «La idea de una “ética natural” debe ceder el

puesto a la idea de que todas las éticas existentes son naturales.»[335] Lo que hemos de hacer ante todo es establecer los datos históricos en el campo de la moral. Solamente entonces, a base del conocimiento positivo así ganado, sería posible trazar algunas líneas orientadoras para el futuro. Pero el resultado de esto sería un arte de base empírica más bien que un sistema abstracto o ideal de ética tal como lo concibieron algunos filósofos del pasado.

La tarea de recoger datos históricos apenas le compete al filósofo en cuanto tal. Y puede decirse que la tarea de ver qué uso práctico se haga del conocimiento logrado de este modo es de la competencia del sociólogo. Cabría, por lo tanto, sugerir que si Lévy-Bruhl rechazó, como lo hizo, la idea de elaborar un sistema ético abstracto, hubiera hecho muy bien, si deseaba actuar como filósofo, concentrando sus esfuerzos en el análisis de los conceptos y del lenguaje de la ética. Hasta cierto punto, tanto él como Durkheim proporcionaban tales análisis. Pero estos análisis consistían, de hecho, en dar una interpretación naturalista de los términos éticos. Lévy-Bruhl ocupó una cátedra de filosofía, pero fue primordialmente antropólogo y sociólogo

Capítulo VII
Neocriticismo e idealismo.

1. Cournot y la investigación de los conceptos básicos.

Sería desorientador referirse a pensadores como Cournot y Renouvier diciendo que representaron un movimiento neokantiano en el pensamiento filosófico francés del siglo XIX. Pues esta manera de hablar supondría que hubo una conexión más íntima con el pensamiento de Kant y una mayor dependencia respecto al mismo que las que de hecho se dieron. Cierto que a Renouvier le gustaba considerarse como el verdadero sucesor de Kant y que presentaba su propio pensamiento como neocriticismo. Pero no es menos cierto que se opuso a varias de las teorías preferidas de Kant, y aunque algunos rasgos de su pensamiento justificaban, sin duda, su calificación de neocriticismo, había también otros por los que se le podría llamar más propiamente personalismo. En cuanto a Cournot, aunque investigó críticamente el papel de la razón y algunos conceptos básicos y se le ha tenido por racionalista crítico, también es verdad que rechazó la revolución copernicana de Kant y que, por ello, se le ha considerado a veces como realista crítico. Perpetrando una tautología, diremos que Cournot fue Cournot: no fue ni kantiano ni comteano.

Antoine Augustin Cournot (1801-1877) era un distinguido matemático y economista que fue también filósofo. Después de sus estudios preparatorios, realizados en parte en la escuela de su ciudad natal, Gray, junto a Dijon, y en parte por su propia cuenta, ingresó en la Escuela Normal Superior de París con miras a proseguir sus estudios de matemáticas. En 1823, llegó a ser secretario del mariscal de Saint-Cyr y tutor del hijo de éste. A la muerte del mariscal tuvo Cournot un empleo en París, hasta que fue nombrado profesor de análisis y de mecánica en Lyon. Pero poco después se le eligió presidente de la Academia de Grenoble, cargo que desempeñó a la vez que el de inspector general de educación pública hasta ser confirmado en este segundo puesto, lo cual le obligó a fijar su residencia en París, en 1838. Los escritos que publicó versan sobre matemáticas, mecánica, economía, educación y filosofía. Contribuyó a que se aplicaran las matemáticas a la economía. En el campo filosófico publicó, en 1843, una *Exposition de la théorie des chances et des probabilités* (*Exposición de la teoría de los arcares y las probabilidades*). A este trabajo le siguió en 1851 su *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les*

caracteres de la critique philosophique (*Ensayo sobre los fundamentos de nuestros conocimientos y sobre las características de la crítica filosófica*).[336] En 1861 publicó Cournot un *Traité de l'enchaînement des idees fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* (*Tratado de la conexión entre las ideas fundamentales en las ciencias y en la historia*). En 1872 aparecieron sus *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes* (*Consideraciones sobre el curso de las ideas y de los acontecimientos en los tiempos modernos*) y en 1875 *Matérialisme, vitalisme, rationalisme: Etudes sur l'emploi des données de la science en philosophie* (*Materialismo, vitalismo, racionalismo: Estudios sobre el empleo de los datos de la ciencia en filosofía*).

No era Cournot hombre que pensara que la filosofía pudiese seguir con provecho su propio camino desentendiéndose del desarrollo de las ciencias. «La filosofía sin la ciencia pierde pronto de vista nuestras relaciones reales con el universo.»[337] La filosofía necesita alimentarse, por así decirlo, de la ciencia. A la vez, Cournot se negaba resueltamente a considerar la filosofía como una ciencia particular o como síntesis de las ciencias. En su opinión, la ciencia y la filosofía estaban interrelacionadas de muy diversos modos, sin que por ello fuesen menos distinguibles una de otra. Y siendo como eran distintas líneas de investigación, no había motivo ninguno para pensar que el progreso de la ciencia trajese consigo la gradual desaparición de la filosofía.

Aun reconociendo que al término «filosofía» le han sido dados en el uso popular y por los mismos filósofos «innumerables significados»,[338] Cournot considera que la filosofía tiene dos funciones esenciales: «por una parte, el estudio y la investigación de la razón de las cosas y, por otra, el estudio de las formas del pensamiento y de las leyes generales y los procesos de la mente humana».[339] Por «razón de las cosas» entiende Cournot, en general, su interconexión racional o inteligible; y hace una distinción entre razón y causa. Piénsese, por ejemplo, en la revolución rusa. Es obvio que en ella entraron en juego multitud de acciones causales. Pero si queremos entender la revolución rusa, hemos de hallar una estructura inteligible que conecte todos aquellos eventos y causas. Y si decidimos que la razón para la revolución fue la inflexibilidad del régimen autocrático, no estaremos hablando de una causa eficiente en el sentido en que, pongamos por caso, cierta acción realizada por un hombre es la causa eficiente del daño inferido a otro. La razón explica la serie de las causas. Responde a la pregunta: «¿Por qué se han producido estos sucesos?» La razón de las cosas es, pues, afín a la razón suficiente de Leibniz, aunque Cournot, que admiraba mucho a Leibniz, observa que la palabra «suficiente» es superflua: una razón insuficiente no sería la razón de las cosas.

Cuando dice Cournot que «la búsqueda de la explicación y de la razón de las cosas es lo que caracteriza a la curiosidad filosófica, sin que importe a qué orden de hechos se aplique»,[340] está pensando en una razón objetiva, en algo que está ahí y ha de ser descubierto. Pero, naturalmente, la que trata de captar esa razón objetiva es

la razón humana, la razón subjetiva. Y la razón subjetiva puede reflexionar sobre su propia actividad. Puede interesarse por «la evaluación de ciertas ideas fundamentales y regulativas o por la crítica de su valor representativo».[341] La investigación crítica de este tipo es la segunda función de la filosofía. Pero ambas funciones están estrechamente interrelacionadas. Por ejemplo, la razón humana, según Cournot, está regulada por la idea del orden, en el sentido de que el orden es lo que trata de hallar la razón y lo que ésta puede reconocer al encontrarlo. De hecho, la razón es guiada por la idea de la perfección del orden, ya que al comparar las posibles disposiciones de los fenómenos prefiere aquella que mejor satisface su idea de lo que constituye el orden. Pero, al mismo tiempo, no es que la mente imponga, sin más, el orden a los fenómenos, sino que lo descubre. Y es a la luz de tal descubrimiento como puede la razón evaluar su propia idea regulativa. Cournot gusta de citar a Bossuet al respecto de que solamente la razón puede introducir orden en las cosas y que el orden sólo puede ser entendido por la razón. Cuando los dos aspectos, el subjetivo y el objetivo, concuerdan, hay conocimiento.

Cournot no está, pues, dispuesto a aceptar la teoría de que la mente impone, sin más, orden en lo que de suyo carece de orden, ni la de que la mente se limita a proyectar en las cosas sus «razones».[342] Hay una veta de marcado realismo en su pensamiento. Insiste, por ejemplo, en que, sea lo que fuere lo que pueda haber dicho Kant, la física newtoniana «implica la existencia del tiempo, del espacio y de las relaciones geométricas fuera de nuestra mente».[343] Pero a la vez sostiene Cournot que lo que conocemos son las relaciones entre los fenómenos y que nuestro conocimiento de estas relaciones nunca es absoluto, sino siempre revisable en principio. Cuando el astrónomo, por ejemplo, trata de determinar los movimientos de los cuerpos celestes, se interesa sin duda por el conocimiento objetivo; pero el conocimiento que obtiene es relativo en varios aspectos. Así, los movimientos que establece son relativos a un sistema determinado; y no puede fijar en el espacio puntos de referencia absolutos. El conocimiento del astrónomo es a la vez real y relativo: susceptible de revisión. Nuestras hipótesis pueden poseer diversos grados de probabilidad, pero nunca alcanzan el conocimiento absoluto, ni siquiera cuando producen el sentimiento subjetivo de certidumbre.

El concepto de probabilidad es, como el de orden, una de las ideas básicas discutidas por Cournot. Hace éste una distinción entre la probabilidad matemática y la probabilidad en sentido general o la que él llama probabilidad filosófica. La primera tiene que ver con la posibilidad objetiva, y es descrita como «el límite de *posibilidad física*»,[344] mientras que, tratándose de la segunda, los fundamentos de nuestra preferencia no son expresables con formulación matemática precisa. Supóngase que se nos presentan tres explicaciones que *prima facie* dan cuenta de un fenómeno o de un conjunto de fenómenos. Puede ser que excluyamos una de ellas como matemáticamente imposible. Pero, al decidir entre las otras dos, introducimos criterios que ya no son susceptibles de tratamiento matemático exacto. Es más, aun

cuando logremos falsar empíricamente una de las hipótesis y sentir por ello certeza subjetiva acerca de la verdad de la otra, bien puede ser que ulteriores desarrollos del conocimiento científico impongan una revisión. Aparte las materias de demostración puramente lógica o matemática, hemos de confiar en la «probabilidad variable y subjetiva».[345] Para formular una ley de los fenómenos, por ejemplo, la razón se remite a ciertos criterios, tales como la simplicidad, y la mente puede sentirse cierta de haber encontrado la ley. Pero este sentimiento de certidumbre no altera el hecho de que el que nosotros juzguemos que algo es más probable depende de lo limitado de nuestro conocimiento actual y, por lo tanto, depende de un factor variable.

Según Cournot, pues, la razón humana busca y encuentra orden en el mundo, aun cuando su conocimiento del orden o razón de las cosas no sea absoluto. Pero el mundo de Cournot contiene también eventos fortuitos, que son productos del azar. Y esta idea requiere alguna explicación. Por suceso o evento azaroso no entiende Cournot un suceso raro o sorprendente. Podría ser, desde luego, también raro o sorprendente, pero estas características no van incluidas en la significación del término. Tampoco entiende Cournot por tal un suceso carente de causa: «Todo aquello a lo que llamamos suceso ha de tener una causa.»[346] Suceso casual o azaroso es el producido por la conjunción de otros sucesos que pertenecen a series independientes.[347] Un ejemplo sencillo puesto por el mismo Cournot es el del parisiense que toma un tren con destino a algún lugar del país. Ocurre un accidente ferroviario, y el parisiense está entre las víctimas. Por supuesto que el accidente ha tenido una o varias causas, pero la operación de esas causas nada tiene que ver con la presencia de ese parisiense en el tren: el accidente habría ocurrido igual aun cuando nuestro hombre hubiese decidido en el último momento quedarse en la ciudad en vez de salir al campo. En este sentido puede decirse que ha muerto o sufrido daño en un suceso fortuito, resultante de la conjunción de dos series de causas que eran, en su origen, independientes entre sí.

El azar así entendido es, para Cournot, un rasgo objetivo o real del mundo. Vale decir, no es algo que dependa simplemente de las limitaciones de nuestro conocimiento y se refiera a ellas.[348] «No es exacto decir, como dice Hume, que "el azar no es más que nuestra ignorancia de las causas reales".»[349] En principio, la mente, empleando el cálculo de probabilidades, podría predecir las posibles conjunciones de las series de causas independientes, Y una inteligencia sobrehumana podría hacerlo en mayor proporción que la nuestra. Sin embargo, esto no prueba que los sucesos fortuitos estén regidos por una ley, ni que sea posible predecir con certeza los sucesos reales debidos a la conjunción de series de causas independientes. En otras palabras, para Cournot, lo mismo que después de él para Boutroux, la contingencia es una realidad metafísica, en el sentido de que hay en el universo un irreducible elemento de indeterminación. Ni siquiera en principio podría la estimación de la probabilidad de los eventos posibles en el futuro convertirse en completa certeza objetiva.

Aunque Cournot sostiene que hay algunos conceptos básicos, tales como el de orden, que son comunes a las ciencias, insiste también en que examinando con detención las ciencias y reflexionando sobre ellas se ve que las diferentes ciencias han de introducir diferentes conceptos básicos. Es, por tanto, imposible reducir todas las ciencias a una, por ejemplo a la física. Así, el comportamiento del organismo vivo excluye la posibilidad de explicarlo simplemente en términos de elementos físico-químicos, de partes o elementos constitutivos, y nos fuerza a introducir la idea de una energía vital o fuerza plástica. Este concepto y sus implicaciones hay que reconocer que no son del todo claros. No podemos suponer que la vida preceda a la estructura orgánica y la produzca. Pero tampoco podemos suponer que la estructura orgánica preceda a la vida. Hemos de dar por supuesto que «en los seres orgánicos y vivos la estructura orgánica y la vida desempeñan simultáneamente los papeles de causa y efecto con una reciprocidad de relaciones»[350] que es *sui generis*. Y aunque un término como el de fuerza vital o plástica «no proporcione a la mente una idea definible con claridad»,[351] expresa el reconocimiento de la irreductibilidad de lo viviente a lo no viviente.

Esta irreductibilidad implica, desde luego, que en los procesos de la evolución emerge algo nuevo, algo que no puede ser descrito simplemente en los términos apropiados para aquello de lo cual emerge. Sin embargo, de aquí no se sigue que la evolución sea para Cournot un proceso continuo en el sentido de que adopte la forma de una serie lineal de niveles ascendentes de perfección. Cournot opina que la evolución toma la forma de distintos impulsos o movimientos creativos, de acuerdo con una especie de ritmo de actividad y quietud relativas; y en su *Traité* se anticipa a la idea de Bergson de las sendas o direcciones de desarrollo divergentes. Siendo, empero, tajantemente contrario, lo mismo que después Bergson, a cualquier interpretación puramente mecanicista de la evolución, considera legítimo para el filósofo el pensar en términos de finalidad y de una divina inteligencia creadora. Lo cual no quiere decir que, habiendo sostenido la realidad del azar como un factor en el universo, vaya luego Cournot a rechazar esta idea y se represente el universo como enteramente racional. Ya hemos visto que para él el concepto del orden que regula las investigaciones humanas no es simplemente una forma subjetiva del pensamiento impuesta a los fenómenos por nuestra razón, sino que representa también algo que nuestra mente descubre. Tanto el orden como el azar son en el universo factores reales. Y la razón tiene derecho a hacer extensivo el concepto de orden a la esfera del «transracionalismo» con tal que no lo emplee de un modo que resulte incompatible con la idea del azar. En opinión de Cournot, la realidad del azar «no está en conflicto con la idea, generalmente aceptada, de una suprema dirección providencial»,[352] o al menos no lo está si evitamos suponer que todos los sucesos sean causados por Dios.

El aporte positivo de Cournot al pensamiento filosófico consiste ante todo en su investigación crítica sobre los conceptos básicos, ya se trate de los que él tiene por comunes a las ciencias, ya de aquellos que las ciencias particulares hallan necesario

introducir para desarrollar y manejar satisfactoriamente sus propias materias. Este aspecto de su pensamiento es el que justifica que se le trate bajo el epígrafe general de filosofía crítica o «neocriticismo». Pero, si bien este tema lo aborda Cournot al investigar sobre las ciencias, ya hemos visto que insiste en la distinción entre ciencia y filosofía. Por una parte, «las intuiciones de los filósofos preceden a la organización de la ciencia positiva».[353] Por otra parte, la mente puede dejarse guiar por «el presentimiento de una perfección y una armonía en las obras de la naturaleza»[354] superiores a cualesquiera de las descubiertas por la ciencia. De este modo, la mente puede pasar al campo de la filosofía especulativa, en el que, traspasando los límites de la demostración formal y de la prueba científica, ha de basarse en la probabilidad «filosófica», que no es susceptible de tratamiento matemático. Este campo del transracionalismo no lo excluye la ciencia; y aunque rebasa a ésta, hemos de recordar que las mismas hipótesis científicas no pueden ser más que probablemente verdaderas.

2. El neocriticismo y el personalismo de Renouvier.

A diferencia de su contribución en el campo de la economía, la obra filosófica de Cournot fue en un principio bastante menospreciada. Trabajó pacientemente en torno a un buen número de problemas, evitando las posiciones extremosas y sin dejarse distraer por modas pasajeras en las líneas del pensamiento. Por lo demás, aunque rechazó la exclusión positivista de la metafísica, no presentó por su cuenta ninguna visión marcadamente metafísica del universo. A decir verdad, insinuó algunos enfoques posibles; pero quedaría para otros filósofos, tales como Bergson, el desarrollar esas sugerencias de un modo que suscitase general interés. Actualmente se le respeta a Cournot por lo esmerado de sus análisis críticos, pero no es difícil comprender que produjera mayor impresión en sus contemporáneos Renouvier, quien en cierta medida fue influido por Cournot.

Charles Bernard Renouvier (1815-1903) nació en Montpellier, que había sido también la patria chica de Auguste Comte, y al entrar en la Escuela Politécnica de París se encontró con que actuaba allí Comte de profesor de matemáticas. Renouvier nunca ocupó un puesto académico, pero fue prolífico escritor. Empezó publicando varios tratados manuales sobre la filosofía moderna y la antigua en 1842 y en 1844 respectivamente[355] y en 1848 un *Manual republicano del hombre y del ciudadano*,

[356] Por aquella época estaba Renouvier muy influido por las ideas de Saint-Simon y de otros socialistas franceses, y la última de sus citadas obras iba dirigida a los maestros de escuela. Sus convicciones republicanas sufrieron un grave golpe cuando Napoleón III se hizo a sí mismo emperador, y entonces Renouvier se dedicó a la reflexión filosófica y a escribir. Pero en 1872 empezó a publicar una revista periódica intitulada *Critique philosophique*, en cuyos primeros años incluyó numerosos artículos de naturaleza política, orientados a apoyar la restaurada república. Posteriormente, esta publicación se convertiría en *L'année philosophique*, editada en colaboración con F. Pillon.

La primera obra filosófica más importante de Renouvier fue su publicación en cuatro volúmenes titulada *Essais de critique générale* (1854-1864). Esta obra impresionó a William James, que fue siempre un admirador de Renouvier y contribuyó a su revista con bastantes artículos filosóficos. En 1869 escribió Renouvier una obra en dos volúmenes sobre la ciencia de la moral, *La Science de la morale*, y en 1876 trazó un esbozo de lo que podría haber sido, pero no era, el desarrollo histórico de la civilización europea, y a este escrito le puso por título *Uchronie*.[357] En 1866 apareció en dos volúmenes su *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* (*Esbozo de una clasificación sistemática de las doctrinas filosóficas*), y en 1901 vieron la luz dos obras sobre metafísica, *Les dilemmes de la métaphysique pure e Histoire et solution des problèmes métaphysiques*.[358] La obra de Renouvier sobre el personalismo [359]fue publicada en 1903, y su conocido trabajo sobre Kant, *Critique de la doctrine de Kant*, fue editado en 1906 por su amigo Louis Prat.

En el prefacio a sus *Essais de critique générale* Renouvier anunciaba su aceptación de un principio básico del positivismo, a saber, el de la restricción del conocimiento a las leyes de los fenómenos. Pero aunque estaba dispuesto a afirmar que en este punto coincidía con Comte, la filosofía que desarrolló no fue ciertamente un positivismo. Según hemos mentado ya, Renouvier gustaba de calificarla como «neocriticismo». Pero mientras era claro que recibía estímulos de Kant, en la introducción a su obra sobre este filósofo declaró rotundamente que lo que se proponía ante todo hacer no era una exposición sino «una crítica de la *Crítica* kantiana».[360] Lo que es innegable es que se sirvió del pensamiento kantiano para desarrollar su propia filosofía personalista.

A los ojos de Renouvier, uno de los aspectos más objetables de la filosofía de Kant era la teoría de la cosa-en-sí. Kant supuso que el fenómeno era la apariencia de «algo» diferente en sí de ésta. Pero como ese «algo» era, en opinión de Kant, incognoscible, no pasaba de ser una ficción superflua, como la substancia de Locke.[361] Mas de aquí no se sigue que porque los fenómenos no sean apariencias de cosas en sí incognoscibles, sean para Renouvier simplemente impresiones subjetivas. Son, más bien, todo lo que nosotros podemos percibir y todo aquello acerca de lo cual podemos hacer juicios. En otras palabras, lo fenoménico y lo real son lo mismo.[362]

Otro aspecto de la filosofía kantiana impugnado por Renouvier es la teoría de las antinomias.[363] Creía Kant, por ejemplo, que era posible admitir y rechazar a la vez con pruebas que el mundo tuvo un comienzo en el tiempo y que el espacio es limitado o finito. Renouvier vio en esta tesis un flagrante menosprecio del principio de no-contradicción. Este veredicto yerra un tanto el blanco. Pues Kant no se propuso negar el principio de no-contradicción, sino que trató de hacer ver que si la mente humana seguía la senda de la metafísica «dogmática» y pretendía conocer el mundo como un todo, acababa envuelta en antinomias que patentizaban que tal pretensión era vana jactancia y que la metafísica de tipo tradicional era una pseudociencia. Sin embargo, Renouvier no estaba dispuesto a aceptar el rechazamiento kantiano de la metafísica. Y respecto a los puntos particulares en cuestión mantuvo que podía probarse la imposibilidad de una serie de fenómenos infinita, basándose en que implicaba la idea contradictoria de número infinito,[364] que el espacio tiene que ser limitado o finito, y que las tesis contrarias podían rechazarse decididamente. Dicho de otro modo, que no había lugar para ninguna antinomia, pues de las tesis opuestas solamente podía probarse una, no las dos como pensó Kant.

Pero aunque Renouvier critica con bastante dureza aspectos importantes de la filosofía de Kant, asocia su propia doctrina de las categorías con la kantiana, al menos en cuanto que la ofrece como una mejora de la del filósofo alemán. Para Renouvier, la categoría más fundamental y general o abstracta de todas es la de relación, pues nada en absoluto puede ser conocido sino como relativo o relacionado. A ésta añade Renouvier las categorías de número, posición, sucesión, cualidad, devenir, causalidad, finalidad o intencionalidad, y personalidad, procediendo de lo más abstracto a lo más concreto. Es evidente que la lista de las categorías de Renouvier difiere de la de Kant. Además, Renouvier no intenta deducir las categorías *a priori* o por un método trascendental. Como en Cournot, las categorías de Renouvier están basadas en la experiencia o se derivan de ella. Así es que se ha perdido en buena parte la conexión con Kant, pero esto no quita el que Renouvier recibiese algunos estímulos de Kant y gustara de considerarse como el verdadero sucesor de Kant.

Adviértese también cierta conexión entre la teoría kantiana de que la fe tiene por base la razón práctica o voluntad moral y la concepción de Renouvier sobre el papel desempeñado por la voluntad en la creencia, concepción que le pareció atractiva a William James. Pero tampoco en este punto es muy fuerte la conexión con Kant, tratándose más bien de un estímulo que de una auténtica adopción por Renouvier de la doctrina kantiana. Kant distinguió tajantemente entre la esfera del conocimiento teórico y la de la fe práctica o moral; y esta distinción presuponía la que hizo entre el fenómeno y el noúmeno. Como Renouvier rechazaba esta segunda distinción, no es de extrañar que se negara a admitir una separación neta entre conocimiento y creencia. «La separación kantiana entre la razón especulativa y la razón práctica es una ilusión.»[365] En su segundo *Essai*, Renouvier insistía en que la certeza entraña

siempre un elemento de creencia, y la creencia implica la voluntad de creer. Esto es aplicable incluso al *Cogito, ergo sum* de Descartes. Porque se requiere un acto de voluntad para unir el yo-sujeto y el yo-objeto en la afirmación de la existencia personal.

Lo que hace Renouvier es ampliar el alcance de la explicación kantiana de la fe práctica sacándolo de la esfera a que lo confina Kant. Pero entonces ocurre objetar que no es mucho más lo que con ello se dice. Supongamos, por ejemplo, que sostengo que la voluntad de creer penetra hasta en los dominios de la ciencia. Y supongamos que paso a explicar que lo que quiero decir es que la actividad del científico depende de un acto de decisión, de que él quiera adoptar la hipótesis que le parezca más probable o que más probablemente resultará fructífera en un contexto científico, y que esa decisión de adoptar una hipótesis que en principio es revisable implica un acto de voluntad. Podría comentarse que lo que yo digo es verdad, pero que tiene poco que ver con la voluntad de creer entendida en el sentido en que esta idea ha dado lugar a objeciones. Sin embargo, al rechazar Renouvier la neta distinción de Kant entre los usos teórico y práctico de la razón, está presuponiendo que en todo conocimiento se da un elemento personal, una intervención de la voluntad. Dicho de otro modo, está desarrollando una teoría del conocimiento a la luz de una filosofía personalista. Ya hemos visto que, para él, la personalidad es la más concreta de las categorías básicas. Y recalca él que en la actividad de la persona humana no es legítimo hacer ninguna dicotomía absoluta entre la razón y la voluntad, aunque en tal o cual esfera de la actividad haya, naturalmente, un predominio de la razón o de la voluntad o del sentimiento. Dentro del campo de la ética este enfoque personalista de Renouvier se manifiesta en su desaprobación de la tendencia kantiana a pensar que el valor moral de una acción está en proporción con que se la realice simple y solamente por un sentido de obligación y sin tener en cuenta la inclinación ni el sentimiento. Como la acción moral es la expresión de la persona entera, el ideal es, para Renouvier, que el deber y el sentimiento se acompañen el uno al otro.

A veces se refiere Renouvier a los fenómenos de un modo muy general, como cuando sostiene que los fenómenos y las relaciones entre ellos constituyen los objetos del conocimiento humano. Al mismo tiempo, insiste en que hay niveles de realidad irreductibles, que culminan en el nivel de la personalidad. Desde luego, el hombre puede tratar de interpretarse a sí mismo exclusivamente en términos de categorías o conceptos que son aplicables a un nivel no humano. Este intento es posible porque, aunque nuestra mente no pueda concebir ningún fenómeno sino en los términos de la categoría básica de la relación, depende de nuestra libre decisión el elegir entre las categorías más concretas. Sin embargo, aunque posibles, las tentativas de reduccionismo están abocadas al fracaso. Por ejemplo, la libertad es un dato de conciencia. Mientras rechaza Renouvier la noción kantiana del hombre como nouménicamente libre y fenoménicamente determinado e insiste en que el hombre como fenómeno es libre,[366] está de acuerdo con Kant en asociar la percepción de la

libertad con la conciencia moral. Por descontado que las posibilidades de elección y de acción son limitadas en varios aspectos. El agente moral, «capaz de contrarios, no deja de estar circunscrito dentro de un orden estático o dinámico de relaciones».[367] Pero aunque el ámbito de la libertad no debería exagerarse, la moral sólo se puede entender si concebimos la libertad como un atributo de la persona humana. Ciertamente la libertad es un dato de la conciencia moral, más bien que algo susceptible de demostración. Para Renouvier, empero, el determinismo no puede sostenerse sin que el mismo determinista incurra en el absurdo de pretender que el hombre que afirma la libertad está determinado a afirmar que se ve libre.

Cuando habla Renouvier del agente moral libre, está claro que se refiere a la persona individual.[368] En su filosofía no hace ningún uso del espinozismo ni de las teorías del Absoluto tales como se las encuentra en el idealismo alemán poskantiano ni, en general, de ninguna teoría filosófica que represente a los individuos como momentos en la vida del Uno. Su desagrado respecto a tales teorías lo hace extensivo a cualquier forma de positivismo que represente la historia como un proceso necesario sometido a una o a varias leyes, y, en la esfera teológica, a las creencias que le parece que convierten a los seres humanos en marionetas de una universal causalidad divina. En el campo político se opone Renouvier con vehemencia a toda teoría política que presente al Estado como una entidad subsistente por encima de sus miembros. Cierto que no es un anarquista, pero la sociedad que le parece deseable es la que esté basada en el respeto a la persona individual considerada como agente moral libre. El Estado no es en sí una persona o un agente moral: es un nombre para designar a individuos organizados de ciertos modos y que actúan en colectividad. En su obra sobre la ciencia de la moral, Renouvier subraya el carácter ficticio de conceptos tales como «la nación»[369] e insiste en que, si se mira al Estado como a una entidad subsistente, se ha de sacar la conclusión de que o bien hay una moral para el Estado y otra para el individuo, o bien el Estado se halla por encima de la esfera ética. El orden moral sólo puede ser construido por personas que actúen juntas o en concierto; pero es construido y mantenido por personas individuales y no por una ficticia super-persona.

Como el título mismo de su obra. *La science de la morale* lo implica claramente, Renouvier piensa que puede haber una ciencia de la ética. Para que ésta sea posible ha de haber, naturalmente, fenómenos morales. Y como la ciencia se ocupa de las relaciones entre los fenómenos, podría tal vez esperarse que nuestro filósofo limitara el ámbito de la moral a las relaciones entre las diferentes personas. Pero de hecho no es así. En opinión de Renouvier, el concepto de derechos sólo tiene significación dentro de un contexto social. Los derechos, como fenómeno moral, solamente nacen en la sociedad. Pero aunque el hombre sólo tiene derechos en relación a sus congéneres, y aunque en un contexto social los derechos y los deberes son correlativos, el concepto de deber es para Renouvier más fundamental que el de derecho. Sería absurdo hablar de un individuo humano enteramente aislado y decir

que poseyera derechos; sin embargo, sí que tendría deberes morales. Porque en todo individuo humano se da una relación entre lo que de hecho es y su personalidad superior o ideal, y ese individuo está obligado a realizar ese ideal superior en su carácter y en su conducta. Renouvier concuerda así con Kant en que la obligación es el fenómeno moral básico. Pero distingue varios aspectos de la obligación. Hay la obligación por parte de la voluntad de conformarse con el ideal (*devoir-être*); hay la obligación por parte de las personas de cumplir su deber (*devoir-faire*); y también puede decirse que ciertas cosas deben ser (*devoir-être*), ya se entiende que mediante la actuación humana.[370] Es en la sociedad donde surge y se hace efectivo el concepto de justicia; y la justicia exige que se respeten el valor y los derechos de las demás personas, que, como mantuvo Kant, no han de ser empleadas simplemente como medio para el logro de los fines propios de cada uno.

Al insistir Renouvier en la personalidad como categoría suprema y en el valor de la persona humana, es natural que se opusiera no sólo a cualquier exaltación del Estado sino también al dogmatismo y al autoritarismo en el plano religioso. Fue un ferviente anticlerical y defensor de la educación laica,[371] y durante algún tiempo publicó un suplemento anticatólico (*La critique religieuse*) a su revista filosófica. No obstante, Renouvier no fue ateo. Estimaba que la reflexión sobre la conciencia moral abría el camino hacia la creencia en Dios y la hacía legítima, aunque no lógicamente ineludible. E insistía en que a Dios se le ha de concebir en los términos de la suprema categoría humana y, por lo tanto, como persona, Al mismo tiempo, la convicción de Renouvier de que el reconocimiento de la existencia del mal era incompatible con la creencia en una Deidad infinitamente buena, omnipotente y omnisciente le llevó a concebir a Dios como finito o limitado. Pensaba que sólo este concepto podía compaginarse con la libertad creadora y la responsabilidad del hombre.

Se ha dicho de Renouvier que fue el filósofo del radicalismo y que combinó el punto de vista de la Ilustración y el ideal revolucionario de la libertad con temas que reaparecieron en la corriente espiritualista del pensamiento francés, a la vez que empleaba la filosofía kantiana para romper el vínculo entre estos temas y la metafísica tradicional. Y en esta opinión hay, sin duda, algo de verdad. Pero es significativo que la última obra publicada por el propio Renouvier se titulase *Personalismo*. Como ya hemos hecho notar, Renouvier llamó a su filosofía neocriticismo. Y en sus *Conversaciones últimas*, publicadas póstumamente, aparece él haciendo referencia a un estudio de las categorías como a la clave de todo. Pero puede decirse que lo que a Renouvier más le atraía del pensamiento de Kant eran los elementos personalistas. Y fue su propio personalismo lo que determinó su actitud respecto al idealismo metafísico alemán,[372] así como respecto a la concepción comteana de la historia regida por una ley, y respecto al determinismo, a la teología tradicional, a la Iglesia católica tal como él la veía, a la deificación del Estado por una parte y a los proyectos e ideas comunistas por otra.

3. Hamelin y la metafísica idealista.

Se acostumbra a presentar a Octave Hamelin (1856-1907) como discípulo de Renouvier. La verdad es que él mismo solía presentarse así. Su obra principal, un *Essai sur les éléments principaux de la representation* (*Ensayo sobre los principales elementos de la representación*, 1907) se la dedicó a Renouvier, y en su póstumo libro publicado *Le système de Renouvier* (*El sistema de Renouvier*)[373] afirmó que este sistema había sido para él «objeto de largas meditaciones».[374] Pero aunque el neocriticismo de Renouvier ejerció, ciertamente, considerable influencia sobre Hamelin, éste, que llegó a ser profesor en la Sorbona, sólo consideraba el pensamiento de Renouvier como el punto de partida para su propio pensamiento: no era un discípulo en el sentido de quien se limita a adoptar, continuar y defender el sistema del maestro. A este propósito, Hamelin fue influido también por otros pensadores, tales como Jules Lachelier (1832-1918), cuya filosofía se puede considerar en conexión con la llamada corriente espiritualista del pensamiento francés.

Sería inexacto decir que Renouvier, en su teoría de las categorías, no hizo más que yuxtaponer unos cuantos conceptos básicos sin ningún intento serio de mostrar sus mutuas relaciones. Pues lo cierto es que trató de hacer ver que las demás categorías, que culminan en la de la personalidad, eran especificaciones cada vez más concretas de la categoría más universal y abstracta, o sea, de la relación. Además, presentaba cada categoría como síntesis de una tesis y una antítesis. El número, por ejemplo, decía, es una síntesis de la unidad y la pluralidad. En otras palabras, Renouvier intentó deducir dialécticamente las categorías. Lo que se necesitaba era desarrollar una construcción dialéctica sistemática de las categorías de tal modo que todas juntas constituyesen un sistema completo. Con ello «el cuadro de las categorías de Renouvier llegaría a convertirse en un sistema completamente racional».[375] El pensamiento es más completo cuanto más sistemático se hace.

Lo mismo que Renouvier, empieza Hamelin por la categoría de la relación, que trata de establecer de esta manera: Es un hecho o dato primitivo del pensamiento que «todo lo afirmado o *puesto* excluye a un *opuesto*, que cada tesis deja fuera de sí una *antítesis*, y que los dos contrapuestos factores sólo tienen significación en la medida en que se excluyen mutuamente».[376] Y a este hecho primitivo debemos añadir otro que lo completa: como los factores contrapuestos reciben su sentido o significación precisamente de su oposición mutua, forman dos partes de un todo. Esta síntesis es una relación. «Tesis, antítesis y síntesis, he aquí la más simple ley de las cosas en sus tres fases. La designaremos mediante la sola palabra *relación*.»[377]

Habiendo establecido, a su modo de ver satisfactoriamente, la categoría básica de la relación, procede Hamelin a deducir la del número. En lo que describe como relación, los dos factores opuestos, la tesis y la antítesis, existen en oposición mutua.

Puede, por lo tanto, decirse que el uno necesita del otro para existir. Al mismo tiempo, la incapacidad del uno para existir sin el otro implica que, en cierto modo (*en quelque façon*), el uno ha de existir sin el otro, de la manera —entiéndase— compatible con su mutua oposición o incluso necesaria para ésta. Y «el número es la relación en que se afirma que el uno es sin el otro».[378]

No podemos seguir aquí a Hamelin a lo largo de toda su deducción de las categorías. Ni, a decir verdad, sería muy provechoso hacerlo. Su lista o tabla de categorías difiere un tanto de la de Renouvier. Por ejemplo, la categoría del tiempo la deduce antes que la del espacio. Ambos autores, empero, empiezan por la relación y terminan en la personalidad. Según Hamelin, la categoría de la personalidad es la síntesis de las de la causalidad (entiéndase causalidad eficiente) y la finalidad, síntesis que toma la forma del ser existente para sí. Existir para uno mismo es ser consciente. «El para-sí o la conciencia: tal es la síntesis a que aspiramos.»[379] Como todas las demás categorías son especificaciones cada vez más concretas de la más abstracta categoría de la relación, la categoría final ha de ser también ella misma una relación. Y, como última, ha de ser una relación que no dé origen a ninguna categoría ulterior ni la requiera. Estas condiciones se cumplen en la conciencia, que es «la síntesis del yo y el no-yo, la realidad fuera de la cual el uno y el otro poseen existencia sólo en un sentido abstracto».[380]

Hamelin dedujo las categorías, según se lo propuso, de un modo mucho más *a priori* y racionalista que Renouvier. Y es claro en él el influjo del idealismo alemán. Nos presenta una serie de categorías que se supone constituyen un sistema completo y cerrado en el que coinciden, en un sentido real, el principio y el fin. «Los dos extremos de la jerarquía quedan indudablemente demostrados el uno por el otro, pero no de la misma manera. Lo más simple se deriva de lo más complejo mediante una serie de análisis; lo más complejo se superpone necesariamente a lo más simple mediante una serie de síntesis.»[381] Dicho de otro modo, es posible partir de la autoconciencia o personalidad y proceder hacia atrás, valga la expresión, siguiendo un proceso de análisis desde lo más complejo y concreto hasta lo más simple y abstracto. Y también es posible partir de la categoría más simple y abstracta y dejar que el sistema se vaya desenvolviendo hacia lo más complejo y concreto a través del proceso dialéctico de tesis, antítesis y síntesis.

Ocurre preguntar si no será que Hamelin considera que sólo ha de ocuparse de la deducción de las formas de representación humanas, de los modos humanos de concebir las cosas-en-sí independientes de la conciencia. Pero hay que responder que no. «La cosa-en-sí sólo puede ser una ficción, porque la idea de ella es autocontradictoria.»[382] El no-yo solamente existe en relación al yo, esto es, para la conciencia. Si de esta opinión parece seguirse que el mundo consiste en relaciones, ello no le arredra a Hamelin. «El mundo es una jerarquía de relaciones [...]»[383] está constituido «no de cosas sino de relaciones».[384] La representación no es un espejo:

«no refleja un objeto y un sujeto que existirían sin ella; es objeto y sujeto, es la realidad misma. La representación es el ser y el ser es representación».[385] En otras palabras, la mente o el espíritu es el Absoluto. Término este ultimo que resultaría ciertamente inapropiado si se lo entendiera como remitiendo a una última realidad allende todas las relaciones. «Pero si por Absoluto se entiende aquello que contiene en sí todas las relaciones, hemos de decir que la Mente es el Absoluto.»[386]

Hamelin no pretende, naturalmente, sostener que el mundo entero sea el contenido de mi conciencia, en el sentido de que exista sólo en relación a mí mismo como este sujeto particular que soy. A más de uno le gustaría objetar que, desde un punto de vista lógico, un idealismo así no puede dejar de acabar en solipsismo. Para Hamelin, la relación sujeto-objeto se incluye en el Absoluto. Lo que él pretende decir es que la realidad es el despliegue dialéctico del pensamiento o conciencia a través de una jerarquía de grados. Y su insistencia en que el progreso dialéctico desde lo más simple y abstracto hasta lo más complejo y concreto es «sintético» más bien que puramente «analítico» da lugar a una teoría de una ascendente evolución creadora, con tal que el proceso sea interpretado, en un sentido idealista, como desarrollo o desenvolvimiento de la conciencia.

Por eso niega Hamelin que conciencia deba significar siempre conciencia clara, «aquella de la que de ordinario hablan los psicólogos».[387] Hemos de admitir también «una indefinida extensión de la conciencia».[388] Como decía Leibniz, cada ser percibe o refleja el todo; «y esta especie de conciencia basta».[389] La conciencia reflexiva representa un nivel que sólo es alcanzado a través del progresivo desarrollo de la mente, del espíritu.[390]

Tal vez suene esto como si Hamelin sostuviese tan sólo que cabe considerar la realidad como un proceso unificado por el que se va actualizando progresivamente la conciencia potencial. Pero, de hecho, él trata de combinar su idealismo con el teísmo. «Dios —esto se sobrentiende— es el espíritu en el que no hemos dudado en reconocer el absoluto.»[391] En otras palabras, el Absoluto es personal. En lenguaje leibniziano, la existencia de Dios como espíritu absoluto es una verdad de razón; pero la bondad divina, según Hamelin, es una verdad de hecho. Es decir, «no era, no podía ser necesario que el espíritu absoluto deviniese bondad absoluta. [...] En el campo de la posibilidad se le ofrecía al espíritu, además de la bondad absoluta, la vista (*perspective*) de alguna errónea perversidad tal como aquella que el pesimismo se atormenta en imaginarse».[392] Lo mismo que Schelling, piensa Hamelin que Dios quiere la bondad libremente, y que es un reflejo de la libertad divina la capacidad que el hombre tiene para elegir entre el bien y el mal.[393]

En algunos aspectos el idealismo de Hamelin es obviamente afín al de Hegel. Pero no parece que Hamelin estudiase con detenimiento la filosofía hegeliana, y hay indicios de que consideraba el Absoluto de Hegel aproximadamente del mismo modo que éste había considerado la teoría del Absoluto de Schelling en su llamado «sistema

de la identidad». O sea que Hamelin interpretaba a Hegel como si éste mantuviera que del Absoluto no podían predicarse términos positivos, con el resultado de que, en lo que respecta a nuestro conocimiento, el Absoluto sería un vacío, aquella nada en la que todas las vacas son negras, según comentó sarcásticamente Hegel refiriéndose a la teoría schellingiana del Absoluto concebido como el punto en que se esfumarían todas las diferencias. La interpretación de Hegel por Hamelin es, desde luego, discutible. Pero se comprende que Hamelin insista en el carácter personal del Absoluto. Pues sigue a Renouvier al considerar la personalidad como la categoría suprema y como la forma desarrollada de la abstracta categoría de la relación. Partiendo de las premisas de Hamelin, si el Absoluto es la totalidad, la relación omniincluyente, ha de ser personal. En cualquier caso, sus premisas le obligan a esta calificación, aunque no se ve muy bien qué es lo que con ella se quiere decir precisamente. Pues si partimos del sujeto humano o yo como estando en relación de reciprocidad con el no-yo, no resulta nada fácil comprender cómo podremos separar el mundo, considerado como objeto para un sujeto, del sujeto humano y someterlo, a la vez, a un sujeto divino. Verdaderamente, se hace difícil ver cómo pueda evitarse con éxito el solipsismo, a no ser que se recurra a las exigencias del sentido común. Por otro lado, mientras la identificación de Dios con la realidad como un todo ofrece la ventaja de hacer innecesaria cualquier prueba de la existencia de Dios, no es ni mucho menos demasiado claro que esta identificación pueda presentarse propiamente como teísmo. En otras palabras, la metafísica idealista de Hamelin parece necesitar una buena dosis de revisión. Pero el filósofo solamente tenía 51 años cuando murió en un intento de evitar que se ahogaran dos personas. Y evidentemente es imposible saber qué modificaciones, si algunas, habría introducido en su sistema, de haber vivido más tiempo.

4. Brunschvicg y la reflexión de la mente sobre su propia actividad.

El tratar aquí de Léon Brunschvicg (1869-1944) está expuesto a la objeción de que la referencia a él debería hacerse después de haber tratado de Bergson y no antes. Pero aunque la objeción es sin duda válida si nos atenemos a la cronología, estimamos conveniente incluirle en el capítulo dedicado a la filosofía crítica en Francia. Brunschvicg fue, ante todo y sobre todo, un filósofo que reflexionó sobre la

naturaleza de la mente o del espíritu según revela éste históricamente su actividad en diversos campos. Y sus reflexiones sobre las matemáticas y sobre la ciencia han de verse a esta luz.

Nacido en París, Brunschvicg estudió primero en el Liceo Condorcet y después en la Escuela Normal, donde en 1891 se licenció en letras y en ciencias. En 1897 publicó su tesis doctoral sobre *La modalité du jugement* (*La modalidad del juicio*).[394] En 1909 fue nombrado profesor ordinario de filosofía en la Sorbona. En 1940 se retiró al sur de Francia. Entre sus publicaciones se cuentan *Les étapes de la philosophie des mathématiques* (*Las etapas de la filosofía de las matemáticas*, 1912), *L'expérience humaine et la causalité physique* (*La experiencia humana y la causalidad física*, 1922), *Le progrés de la conscience dans la philosophie occidentale* (*El progreso de la conciencia en la filosofía occidental*, 1927) y *La philosophie de l'esprit* (*La filosofía del espíritu*, 1949). Brunschvicg escribió también acerca de Spinoza y de Pascal, y de los *Pensamientos* de este último hizo una muy conocida edición en 1897.

En su obra sobre la modalidad del juicio afirma Brunschvicg con bastante claridad su posición idealista. Desde el punto de vista propiamente filosófico, «el conocimiento no es ya un accidente que se le añada desde fuera al ser, sin alterarlo el conocimiento constituye un mundo que es, para nosotros, el mundo. Más allá de él no hay nada. Una cosa que estuviese más allá del conocimiento sería, por definición, inaccesible, no determinable. O sea que, para nosotros, equivaldría a la nada».[395] En la filosofía, la mente «procura captarse en su propio movimiento, en su actividad. [...] Actividad intelectual viniendo a cobrar conciencia de sí, esto es el estudio integral del conocimiento integral, esto es la filosofía».[396] En otros términos, desde el punto de vista del ingenuo sentido común, el objeto del conocimiento es algo externo y fijo, algo que, en sí, está fuera del conocimiento pero llega a ser conocido. El paso al punto de vista filosófico lo damos cuando comprendemos que la distinción entre el sujeto y el objeto surge dentro de la esfera de la razón, de la actividad de la mente. Según Brunschvicg, pues, a su propio idealismo (o al contemporáneo) no debería confundírselo con un idealismo subjetivo, que es opuesto al realismo metafísico. El «idealismo racional»[397] o crítico no implica la negación de toda distinción entre el sujeto y el objeto o entre el hombre y su entorno. Lo que entraña es la afirmación de que esta distinción surge dentro de la conciencia, y de que cuanto se supusiera más allá o fuera de la conciencia y del conocimiento no sería para nosotros absolutamente nada.

La concepción de la filosofía por Brunschvicg como la actividad de la mente que se hace conciencia reflexiva de sí recuerda naturalmente la filosofía trascendental de Kant. Pero aunque Brunschvicg sabe muy bien qué influencia ha ejercido Kant en el desarrollo del idealismo, insiste en que la filosofía, tal como él, Brunschvicg, la concibe, no consiste en una deducción *a priori* de categorías supuestamente inmutables. Para él el espíritu llega a conocerse a sí mismo mediante la reflexión sobre su actividad tal como históricamente se manifiesta, por ejemplo, en el

desarrollo de la ciencia. Y a través de esta reflexión comprende la mente o el espíritu que sus categorías cambian; ve su propia inventiva y creatividad y se abre a nuevas categorías y a nuevos modos de pensamiento. La actitud kantiana lleva a un idealismo estéril. El genuino idealismo es una «doctrina del espíritu viviente. [...] Todo progreso en el conocimiento y en la determinación de la mente va vinculado al progreso de la ciencia».[398] Sin embargo, no es simplemente una cuestión de ciencia. También en la esfera de la moral el auténtico idealismo permanece abierto a una nueva comprensión de los principios morales a la luz del progreso social. Como ya hemos dicho, Brunschvicg publicó una obra sobre el progreso de la conciencia en la filosofía occidental. La palabra *conciencia* puede entenderse tanto en sentido psicológico como en sentido ético. Y así como Brunschvicg rechaza una deducción *a priori* de las categorías que excluya cualquier cambio radical en la teoría científica, así también rechaza toda deducción *a priori* de los principios morales que excluya los progresos en la manera de comprender la moral. La mente o el espíritu llega a conocerse en su actividad; ahora bien, su actividad no ha cesado en ningún punto determinado de su reflexión sobre sí. La ciencia es capaz de cambio y de progreso; también lo es la sociedad; y también la vida moral del hombre puede cambiar y progresar. La mente puede aspirar a una síntesis comprensiva y última, pero no puede detenerse ahí. Porque la mente o el espíritu sigue siendo algo inventivo y creador: crea nuevas formas y llega a conocerse a sí misma en sus propias creaciones y mediante ellas.

La metafísica, para Brunschvicg, es reducible a la teoría del conocimiento; el acto constitutivo del conocimiento es el juicio, y éste se caracteriza por la afirmación del ser.[399] Pero lo que se afirma o pone como ser puede afirmarse de dos modos: en primer lugar, puede ser afirmado simplemente en la esfera de la inteligibilidad, bajo la forma de «interioridad»; es decir, el ser que es puesto o afirmado lo constituye tan sólo una relación inteligible. Los juicios de la aritmética son de este tipo: el ser de su cópula es puramente lógico. En segundo lugar, el ser que se afirma puede ser el de existencia, expresando el juicio el reconocimiento por la mente de un «choque», de su encontrarse constreñida o limitada, digámoslo así, por algo externo a ella misma, y de su propia actividad en el dar contenido a esta experiencia de constricción.[400] Pero aquí no nos hallamos ante un irreductible dualismo entre juicios puramente formales por un lado y discretos juicios de percepción por otro. Pues lo que busca el entendimiento o la mente es inteligibilidad, vale decir, unidad. Los juicios, que en el primer caso pertenecen a la esfera puramente inteligible de la interioridad, se aplican, y las relaciones, afirmadas en la esfera de la exterioridad, se someten a las condiciones o demandas de la inteligibilidad. Resumiendo, el mundo de la física matemática es un mundo construido. Esta creación de la actividad mental no puede, empero, adoptar la forma de las matemáticas puras, forma exclusivamente deductiva. Hay una constante tensión entre «la interioridad» y «la exterioridad». El científico deduce, pero también debe comprobar empíricamente, recurriendo a la experiencia.

En el ámbito de las matemáticas puras impera la necesidad; en el de la ciencia rige la probabilidad. El mundo de la ciencia es una creación del espíritu humano;[401] pero esta creación nunca llega a ser definitiva y absolutamente irreformable.

En su tratamiento de la esfera moral, que es la del juicio práctico, recalca de nuevo Brunschvicg el movimiento del espíritu humano hacia la unificación. Estima que los seres humanos se van asimilando cada vez más entre sí mediante la participación en la actividad de la conciencia, por cuanto ésta crea valores que trascienden el egoísmo individualista. En el plano teórico, la razón crea una red de relaciones coherentes, a medida que avanza hacia el ideal límite de un sistema coherente y omniinclusivo. En la esfera de la vida moral, el espíritu humano progresa también hacia las interrelaciones de la justicia y del amor. En cuanto a la religión, Brunschvicg no concibe un Dios personal que trascienda la esfera de la conciencia humana. Ciertamente emplea la palabra «Dios»; mas, para él, significa la razón en cuanto trascendiendo al individuo como tal, aunque inmanente al mismo, y en cuanto avanzando hacia la unificación. «El hombre participa de la divinidad en la medida en que es *particeps rationis*.»[402] Y la vida humana tiene una dimensión religiosa en tanto en cuanto salta las barreras que separan a unos hombres de otros.

Es más exacto calificar a Brunschvicg de idealista que de filósofo de la ciencia. Pero a él no le gustaría que se le presentase como forzando simplemente a la ciencia a encajarse en el marco de un pensamiento idealista. De hecho, parte de unos presupuestos idealistas, y es innegable que este punto de partida influye en su interpretación de la ciencia. Al mismo tiempo insiste en que la naturaleza de la mente o del espíritu sólo puede comprenderse estudiando su actividad. Y si su idealismo influye en su interpretación de la ciencia, su reflexión sobre el desarrollo real de la ciencia influye también en su filosofía idealista. Ve, por ejemplo, con bastante perspicacia que la ciencia milita contra la idea de que el proceso de alcanzar el saber pueda representarse como un proceso puramente deductivo. Pero comprende igualmente que la inventiva y la creatividad del científico excluyen el empirismo puro. Y tal vez valga la pena notar que en la teoría de la relatividad de Einstein vio Brunschvicg una confirmación de su opinión de que la ciencia revela la recíproca dependencia de la razón y la experiencia. En la teoría einsteiniana vio también, cómo no, una justificación de su propio rechazo de las categorías fijas y del espacio y el tiempo como realidades que fuesen anteriores a la actividad de la mente e independientes de ésta. «En todos los dominios, desde el del análisis de Cauchy o de Georg Cantor hasta el de la Física de Planck o de Einstein, los descubrimientos decisivos se han hecho en la dirección opuesta al esquema que estaba predeterminado por la doctrina de las formas y las categorías. El progreso ha consistido no en aplicar unos principios inmutables a toda materia nueva, sino, por un lado, en revisar los principios clásicos para poner en cuestión su verdad apodíctica, y, por otro, en ir haciendo surgir nuevas e imprevisibles relaciones.»[403] Piénsese lo que se quiera de los elementos fichteanos que pueda haber en el pensamiento de Brunschvicg (por

ejemplo su tentativa de derivar la exterioridad a partir de la actividad de la razón), lo cierto es que no intentó canonizar determinadas teorías científicas en nombre de la filosofía. Pues fueron precisamente los cambios en la teoría científica los que estimó reveladores de la inventiva y la creatividad de la mente, creatividad que vio también en la esfera ética.

Capítulo VIII
El movimiento espiritualista.

1. El término «espiritualismo».

Ni que decir tiene que el término «espiritualismo», cuando se lo emplea para designar una corriente filosófica del pensamiento francés en el siglo XIX, no se refiere para nada a las creencias espiritistas de que es posible comunicarse con los espíritus de los difuntos mediante prácticas diversas.(Véase la nota 52 del capítulo II. [*N. del T.*]) Pero no es tarea demasiado fácil la de dar una definición positiva y precisa del término en cuestión. Víctor Cousin lo empleaba al referirse a su propio eclecticismo. Y en su *Carta sobre la apologética* Maurice Blondel observaba que la designación que nos ocupa debería desecharse definitivamente, porque participaba del descrédito en que había caído el eclecticismo.[404] Sin embargo, pese a Blondel, todavía se sigue llamando a veces a la filosofía de Cousin «espiritualismo ecléctico» o «eclecticismo espiritualista». Y si por «espiritualismo» entendemos un rechazo del materialismo y del determinismo y una afirmación de la prioridad ontológica del espíritu sobre la materia, sin duda se justifica que se dé tal nombre a la filosofía de Cousin. Ahora bien, si se entiende el término en este sentido amplio, sirve para designar todas las filosofías teístas y las diversas formas del idealismo absoluto, tales como el pensamiento de Hamelin. No haría entonces ninguna referencia específica a la moderna filosofía francesa y podría empleárselo para designar las filosofías, digamos, de Tomás de Aquino, Descartes, Berkeley, Schelling, Hegel, Rosmini y Berdiaef.

Quizá sea lo mejor que, abandonando cualquier intento de dar una definición precisa, nos contentemos con decir que, en este contexto, empleamos la palabra «espiritualismo» para significar la corriente de pensamiento que reconoce su origen en Maine de Biran y, pasando por Ravaisson, Lachelier, Fouillée y otros, llega hasta Bergson. O sea, que empleamos el término para referirnos a un movimiento en el que la insistencia de Maine de Biran en la espontaneidad de la voluntad humana y la reflexión del mismo autor sobre la actividad del espíritu humano, considerada como la clave para penetrar en la naturaleza de la realidad, vienen a ser un contrarresto del materialismo y determinismo de algunos de los pensadores de la Ilustración y un retorno a las que se reputan genuinas tradiciones de la filosofía francesa. Al

pensamiento de Cousin se le puede entonces calificar de espiritualista en la medida en que ha sido estimulado por el de Maine de Biran o por ideas similares a las de éste. Hay que añadir, empero, que al desarrollar el movimiento el enfoque psicológico de Maine de Biran y seguir insistiendo con él en la espontaneidad y libertad de la voluntad, acabó tomando la forma de una general filosofía de la vida. Esto es bastante obvio en el caso de Bergson. Claro que, aunque Bergson reconocía una deuda para con Maine de Biran y para con Ravaisson, cabe sostener que en algunos aspectos Blondel está más cerca que Bergson de Maine de Biran, a pesar de la recomendación que Blondel hace de que se deje de emplear el término «espiritualismo».

2. La filosofía de Ravaisson.

Jean Gaspard Félix Ravaisson-Mollien (1813-1900), conocido por lo común simplemente como Ravaisson, era natural de Namur, y después de estudiar en París asistió en Munich a las lecciones de Schelling. En 1835 presentó a la Academia de Ciencias Morales y Políticas un valioso ensayo sobre la metafísica de Aristóteles, que fue publicado en forma revisada en 1837 con el título de *Essai sur la métaphysique d'Aristote*. En 1846 le fue añadido un segundo volumen. En 1838 presentó Ravaisson dos tesis para doctorarse en París, una en latín sobre Espeusipo y otra en francés sobre el hábito: *De l'habitude*. Enseñó durante breve tiempo filosofía en Rennes; pero sus diferencias con Victor Coussin, que ejercía a la sazón un control bastante dictatorial sobre los estudios filosóficos en las universidades, le impidieron proseguir su carrera académica en París. En 1840 fue nombrado inspector general de bibliotecas, y en 1859 llegó a ser inspector general de la enseñanza superior. Ravaisson se interesó no sólo por la filosofía sino también por el arte, especialmente el pictórico, y por las antigüedades clásicas. Fue miembro electo de la Academia de Ciencias Morales y Políticas y de la Academia de Inscripciones y Bellas Artes. En 1870 se le nombró cuidador de las antigüedades clásicas del Louvre.

En 1867 publicó Ravaisson, a petición del gobierno, un *Rapport sur la philosophie en France au XIX*e *siécle* (*Informe sobre la filosofía en Francia en el siglo XIX*), en el que suministró abundante información sobre un gran número de filósofos e hizo una defensa programática de la tradición metafísica del realismo espiritualista, al que veía en retroceso con anterioridad al siglo XIX y como habiendo sido reafirmado por Maine de Biran. Ravaisson aprovechó la oportunidad para atacar no sólo al positivismo sino también al eclecticismo de Cousin, del cual tenía mala

opinión, considerándolo como una lamentable mezcolanza de la filosofía escocesa del sentido común con algunas mal digeridas ideas derivadas de Maine de Biran. Poníase, en efecto, bastante en claro que el verdadero sucesor de De Biran era Ravaisson mismo. Su *Testament philosophique et fragments* (*Testamento filosófico y fragmentos*) fue un escrito publicado póstumo en 1901 en la *Revue des deux mondes*.[405]

Según lo indica el título, la obra de Ravaisson *De l'habitude* versa sobre un tema concreto; pero su tratamiento del mismo manifiesta una concepción filosófica general. Reflexionando sobre la manera de formarse nuestros hábitos, se ve, según el autor, que en el hábito el movimiento de la voluntad, que encuentra resistencia y va acompañado del sentimiento de esfuerzo, se transforma en movimiento instintivo, tendiendo lo consciente a hacerse inconsciente. En el hábito, la actividad vital espontánea se somete, por así decirlo, a sus condiciones materiales, a los factores mecánicos, y con ello proporciona una base para la ulterior actuación de la voluntad, del movimiento y el esfuerzo voluntarios de los que, como sostenía Maine de Biran, tenemos conciencia en nosotros mismos. Esto es advertible en la formación de los hábitos físicos, que constituyen la base y el trasfondo de la acción intencionada. Para poner un ejemplo sencillo, si yo decido ir paseando hasta la casa de un amigo para visitarle, la realización de mi propósito presupone la formación de hábitos físicos tales como los del andar. Y una situación análoga podemos verla en la esfera ética donde, según Ravaisson, la acción virtuosa sólo puede ejercerse al principio mediante esfuerzo deliberado, pero después llega a hacerse habitual, formando así una «segunda naturaleza» y proporcionando una base para la ulterior prosecución de los ideales.

Más en general, Ravaisson ve en el mundo dos factores básicos: el espacio como la condición de la permanencia o estabilidad, y el tiempo como la condición del cambio. A estos dos factores les corresponden respectivamente la materia y la vida. La primera es el ámbito de la necesidad y del mecanismo; la segunda, de la actividad espontánea, que se manifiesta en los organismos vivientes y que en el hombre se alza al nivel de la «libertad de la inteligencia».[406] El punto de intersección de los dos campos es el hábito, que combina en sí el mecanismo de la materia y la finalidad mecánica de la vida. Pero si el hábito presupone movimiento y esfuerzo voluntarios[407] y es, por decirlo así, inteligencia que se ha echado a dormir o que se ha sumido en un estado infraconsciente, y si proporciona la base para el ulterior actuar mediante la voluntad, esto patentiza la prioridad, desde el punto de vista finalístico, del movimiento ascendente de la vida. Entre el nivel más ínfimo de la naturaleza y «el punto más alto de la libertad reflexiva hay una infinidad de grados, que conmesuran el desarrollo, y un único poder, siempre el mismo».[408] El hábito «redesciende» por la línea de bajada y puede describirse como una intuición en la que lo real y lo irreal se identifican.

En el énfasis con que recalca Ravaisson el movimiento y el esfuerzo voluntarios y

en su tendencia a buscar dentro del hombre la clave del secreto del mundo vemos, naturalmente, la inspiración de Maine de Biran. En su teoría del hábito se notan también indicios de la influencia de Schelling, por ejemplo, cuando habla de la unidad de lo ideal y lo real.[409] Mirando hacia delante, podemos ver una clara anticipación de temas bergsonianos. En el discurso conmemorativo que pronunció Bergson al suceder a Ravaisson como miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas hizo el siguiente comentario refiriéndose a *De l'habitude*: «Así el hábito nos proporciona la demostración viva de esta verdad, que el mecanismo no es de suyo suficiente: sólo sería, por decirlo así, el residuo fosilizado de una actividad espiritual».[410] En otras palabras, Bergson ve en el pensamiento de Ravaisson una anticipación de su propia teoría del *élan vital* y de la naturaleza como conciencia oscurecida o volición durmiente.

La teoría del hábito de Ravaisson expresa su convencimiento de que lo inferior hay que explicarlo por referencia a lo superior. Y éste es, sin duda, un elemento básico de su visión filosófica general. Así, en su *Rapport* encuentra deficientes a aquellos filósofos que tratan de explicar la actividad mental en términos de procesos físico-químicos o, como el fenomenismo, por reducción a impresiones, o bien en términos de categorías abstractas. El entendimiento analítico tiende por su misma naturaleza a explicar los fenómenos reduciéndolos a unos últimos elementos constitutivos. Pero aunque tal proceder es ciertamente legítimo en la ciencia natural, Ravaisson insiste en que no podemos entender de este modo los fenómenos espirituales. Estos han de ser vistos a la luz de su finalidad, del movimiento de la vida dirigido hacia una meta tanto al nivel infraconsciente como al consciente. Este movimiento es captado por una especie de intuición que lo aprehende, ante todo, en nuestra experiencia íntima del esfuerzo dirigido hacia un fin. Es en nuestra experiencia íntima donde encontramos a la voluntad yendo en busca del Bien, el cual se manifiesta en el arte como Belleza. El Bien y la Belleza, las metas ideales de la voluntad, son Dios, o en cualquier caso símbolos de Dios. Y a la luz de esta verdad podemos interpretar el mundo material, considerado como la esfera de la necesidad y del mecanismo, como el efecto de la autodifusión del Bien divino y como él escenario para el movimiento ascendente de la luz.

Se ha dicho que Ravaisson[411] combina la psicología de Maine de Biran con la metafísica de Schelling, pero en el discurso a que nos hemos referido más arriba advierte Bergson que no debe exagerarse la influencia de Schelling sobre Ravaisson[412] y que la visión del universo como manifestación de una última realidad que da de sí misma liberalmente puede ya hallarse entre los filósofos griegos.[413] Bergson prefiere subrayar la influencia del desarrollo de los estudios biológicos en la ciencia decimonónica.[414] Sin embargo, aunque hay seguramente mucho de verdad en esto que dice Bergson, la influencia de Schelling no puede descartarse. La visión ravaissoniana de la naturaleza tiene claramente alguna afinidad con la descripción schellingiana de la naturaleza como espíritu adormecido, aun

cuando en su *Rapport* se refiera más Ravaisson a las ideas y teorías de la psicología contemporánea. Además, la tendencia de Ravaisson a considerar la creación como una especie de Caída cósmica y el énfasis que pone en la idea de un retorno a Dios justifican que pensemos en el influjo del filósofo alemán. En todo caso, la distinción que hace Ravaisson entre la actividad de la inteligencia analítica por un lado y, por otro, el captar intuitivamente el movimiento de la vida parece una anticipación de temas que serán centrales en la filosofía de Bergson.

3. J. Lacheliery los fundamentos de la inducción.

Aunque Ravaisson no fue nunca profesor en París, no por eso dejó de ejercer considerable influencia. Fue él quien adivinó la capacidad filosófica de Jules Lachelier (1832-1918), cuando era éste alumno de la Escuela Normal, y quien hizo cuanto pudo por promocionarle en su carrera. Durante sus años de profesor en la *École Normale* (1864-1875) Lachelier mismo habría de ejercer un poderoso estímulo sobre las mentes de los estudiantes de filosofía. No fue, empero, un escritor fecundo. En 1871 publicó una obra sobre la inducción, *Du fondement de l'induction* (*Del fundamento de la inducción*) que era su tesis francesa para el doctorado, mientras que la tesis latina versó sobre el silogismo.[415] Publicó también unos cuantos ensayos, los más conocidos de los cuales son el que trata de psicología y metafísica (*Psychologye et métaphysique*, 1885) y el que se ocupa de la apuesta de Pascal (*Notes sur le pari de Pascal*, 1901). Pero sus Obras, en las que se incluyen sus intervenciones en las sesiones de la Sociedad Francesa de Filosofía y anotaciones para diversos artículos del *Vocabulaire* de Lalande, forman sólo dos modestos volúmenes.[416] Cuando Lachelier se retiró de la Escuela Normal, en 1875, fue nombrado inspector de la Academia de París; y en 1879 llegó a ser inspector general de educación pública. En 1896 se le eligió miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas.

Habría muchos motivos para examinar el pensamiento de Lachelier en el capítulo dedicado al neocriticismo y al idealismo. Pues en su obra principal, la dedicada a la inducción, enfoca el tema de un modo kantiano, inquiriendo cuáles son las condiciones necesarias de nuestra experiencia del mundo. Y sobre esta base traza una filosofía idealista que hace de él un predecesor de Hamelin. Al mismo tiempo, hay en su pensamiento elementos que influyeron algo en la corriente espiritualista; y aunque Bergson no fue, de hecho, alumno de Lachelier, leyó de estudiante la obra sobre la inducción y tenía a su autor por maestro suyo. Además, Lachelier se refería a su

propio pensamiento como a una forma de espiritualismo.

Por inducción entiende Lachelier «la operación mediante la cual pasamos del conocimiento de los hechos al conocimiento de las leyes que los rigen».[417] Nadie duda de que este proceso tiene lugar en la ciencia. Pero da origen a un problema; por una parte, la experiencia nos proporciona sólo cierto número de casos observados de conexiones prácticas entre fenómenos; mas no nos dice que hayan de estar conectados así siempre. Por otra parte, en el razonamiento inductivo no dudamos en sacar una conclusión universal, aplicable a conexiones futuras no observadas; y, según Lachelier, esto implica que confiamos en que en la naturaleza impera la necesidad. No pretende sostener Lachelier que en la práctica la inducción sea siempre correcta. «De hecho, la inducción está siempre sujeta a error.»[418] Pero la revisibilidad de las leyes científicas no altera el hecho de que nuestros intentos de formularlas tienen por base y expresan una confianza en que hay conexiones necesarias que se han de hallar. Y se plantea la cuestión de si esta confianza puede justificarse teóricamente. O, como lo dice Lachelier, ¿en virtud de qué principio añadimos nosotros a los datos de la experiencia los elementos de la universalidad y la necesidad?

En primer lugar, la inducción implica que los fenómenos están organizados de otro modo, los fenómenos sólo son inteligibles si están sometidos a la ley de la causalidad eficiente. Pero el principio de causalidad no proporciona de por sí una base suficiente para la inducción. Pues el razonamiento inductivo no sólo presupone series de fenómenos mecánicamente relacionados, sino también complejos y recurrentes grupos de fenómenos que funcionen como unos todos, siendo cada todo de tal índole que determine la existencia de las partes. A un todo de este tipo es lo que nosotros llamamos una causa final. El concepto de leyes de la naturaleza, «a excepción de un corto número de leyes elementales, parece basarse, pues, en dos principios distintos: uno en virtud del cual los fenómenos forman series en las que la existencia del (miembro) precedente determina la del siguiente; otro en virtud del cual estas series forman a su vez sistemas, en los que la idea del todo determina la existencia de las partes».[419] Para decirlo sucintamente: «la posibilidad de la inducción estriba en el doble principio de las causas eficientes y de las causas finales».[420]

Pero una cosa es asegurar que el razonamiento inductivo estriba en cierto principio (o, más exactamente, en dos principios), y otra cosa validar o justificar este principio. Lachelier no está dispuesto a seguir a la escuela escocesa y a Royer-Collard en la apelación al sentido común; ni tampoco quiere conformarse con sostener simplemente que el principio es una verdad evidente de por sí e indemostrable. Pero aunque elogia a J. S. Mill por haber tratado de justificar la inducción, no cree que su tentativa tuviera éxito, ni que pudiese siquiera tenerlo, dadas las premisas empiristas de Mill. Además, comprende que, si se ofrece una solución simplemente en términos de que la mente humana, por exigirlo su propia naturaleza o estructura, impone sus

categorías o conceptos *a priori* sobre fenómenos que son meras apariencias de cosas-en-sí, cabe preguntar si el resultado de tal imposición puede propiamente ser descrito como conocimiento. Dicho de otro modo, Lachelier desea mostrar que los principios de la causalidad eficiente y de las causas finales no son simple y solamente *a priori* en un sentido subjetivo, sino que rigen tanto al pensamiento como al objeto del pensamiento. Esto supone el hacer ver no tan sólo que, en general, «las condiciones de la existencia de los fenómenos son las mismas condiciones que la posibilidad del pensamiento»,[421] sino también, en particular, que los dos principios en que estriba la inducción son condiciones de la posibilidad del pensamiento.

Respecto al primer principio, el de causalidad eficiente, Lachelier trata de mostrar que la vinculación serial de los fenómenos por medio de relaciones causales es implicada necesariamente por la unidad del mundo, la cual es ella misma una condición de la posibilidad del pensamiento. Su línea argumental es algo difícil de seguir; pero avanza por estos carriles: El pensamiento no sería posible sin la existencia de un sujeto que se distingue a sí mismo de cada sensación y que permanece uno a pesar de la diversidad de las sensaciones, simultáneas y sucesivas. Sin embargo, aquí surge un problema: Por una parte, el conocer no consiste en la actividad de un sujeto encerrado en sí mismo y separado de sus sensaciones o exterior a ellas. Lachelier trata de solucionar este problema buscando la requerida unidad en las relaciones entre las sensaciones, considerando al sujeto o yo no como algo aparte y por encima de sus sensaciones, sino más bien como la «forma» de las diversas sensaciones. Pero las relaciones naturales entre nuestras sensaciones no pueden diferir de las relaciones entre los correspondientes fenómenos. «La cuestión de saber cómo todas nuestras sensaciones se unen en un único pensamiento es, pues, precisamente la misma que la de saber cómo todos los fenómenos componen un único universo.»[422] Para Lachelier, en cualquier caso, una condición para que los fenómenos constituyan un mundo es que estén causalmente relacionados. La mera sucesión pondría a los fenómenos en el espacio y en el tiempo; pero para que haya un vínculo real entre los fenómenos es necesaria la relación causal. Por consiguiente, así como las cosas sólo existen para nosotros en tanto en cuanto son objetos de nuestro pensamiento, la condición para que los fenómenos formen un mundo es la misma condición de la unidad del pensamiento, a saber, el principio de causalidad eficiente.

Este punto de vista sólo nos da lo que Lachelier llama «una especie de materialismo idealista».[423] El mundo que este materialismo presenta es un mundo en relación al pensamiento; pero es un mundo de causalidad mecánica, del reino de la necesidad. Para completar el cuadro hemos de considerar el segundo principio de la inducción, es decir, la causalidad final. La inducción, según Lachelier, presupone algo más que series de fenómenos discretos mecánicamente relacionados. Presupone también complejos y recurrentes grupos de fenómenos que funcionan como unos todos. Y no podemos dar cuenta de estos todos, que existen a varios niveles, sin introducir la idea regulativa de la finalidad inmanente. El ejemplo más obvio del tipo

de cosa en que piensa Lachelier es, desde luego, el organismo vivo, en cuyo caso la «razón» del complejo fenómeno total se halla en él mismo, en una causa final inmanente que gobierna el comportamiento de las partes. Pero no sólo está pensando Lachelier en los organismos vivos. Tiene también en su mente todos los complicados grupos de fenómenos que funcionan como unidades. A decir verdad, él ve todo fenómeno como la manifestación de una fuerza que expresa una tendencia espontánea hacia un fin. Más aún, es esta idea de fuerza la que explica la variante intensidad de nuestras sensaciones y la que está en la base de nuestro convencimiento de que el mundo no es reducible a nuestras sensaciones consideradas como algo puramente subjetivo. La causalidad final tal vez sea una idea regulativa, pero se la requiere para la inducción, la cual presupone un mundo inteligible, un mundo penetrable por el pensamiento y que revele así en su seno el funcionamiento del pensar inconsciente tal como se le ve en el desarrollo de las recurrentes unidades que funcionan como todos. No se trata de que la causalidad final sustituya simplemente o anule a la causalidad mecánica. Esta forma una base para aquélla. Pero en cuanto introducimos la idea de la causalidad final como penetrando el mundo de la causalidad mecánica y subordinándoselo, cambia nuestra concepción del mundo. El idealismo materialista (o el materialismo idealista, como lo llama Lachelier) se ha transformado en un «realismo espiritualista, para el que todo ser es una fuerza, y cada fuerza un pensamiento que tiende a una conciencia de sí cada vez más completa».[424]

El concepto de realismo espiritualista está desarrollado en el ensayo sobre psicología y metafísica. Se dice allí que la psicología tiene por campo «la conciencia sensible» (*la conscience sensible*), mientras que la metafísica se describe como «la ciencia del pensamiento en sí mismo, de la luz mental en su fuente».[425] Esto quizá dé la impresión de que para Lachelier la metafísica es, en realidad, parte de la psicología; pues ¿cómo podemos excluir de la psicología el estudio del pensamiento? Pero Lachelier no quiere decir que el psicólogo deba atender sólo en su estudio a la sensación, la percepción y el sentimiento, sin referirse para nada al pensamiento o a la voluntad.[426] Lo que pretende es recalcar que a la psicología le concierne el pensamiento en tanto en cuanto éste llega a ser un dato de la conciencia, un factor objetivable, por ejemplo, en la percepción. Asimismo, la psicología ha de interesarse por la voluntad en la medida en que ésta se manifiesta en la vida perceptual y afectiva del hombre. A la filosofía o metafísica le concierne el pensamiento mismo, el pensamiento puro, que es también libertad pura, el pensamiento que opera inconscientemente en la naturaleza, a sucesivos niveles, y que llega a pensarse a sí mismo en el hombre y mediante el hombre. La metafísica equivale, pues, a lo que Lachelier llama en otra parte un realismo espiritual más profundo. En los comentarios que hizo para el *Vocabulario* de Lalande, sobre el término «espiritualismo» observó que toda doctrina que reconozca la independencia y la primacía del espíritu en el sentido de pensamiento consciente, o que considere que el espíritu está por encima de la «naturaleza» y es irreducible a presiones físicas, se puede calificar de espiritualista.

A continuación pasa a sostener que hay un espiritualismo más profundo, que consiste en buscar en el espíritu la explicación de la naturaleza y en creer que el pensamiento que opera inconscientemente en la naturaleza es el mismo que el pensamiento que se hace consciente en el hombre. «Este segundo espiritualismo es el que era, a mi parecer, el de Ravaisson.»[427] Evidentemente, este «segundo espiritualismo» es la metafísica tal y como Lachelier entiende el término. El pensamiento del que habla Lachelier es, a las claras, el pensamiento absoluto, el pensamiento que «pone *a priori* las condiciones de toda existencia».[428] Y bien pudiéramos sentirnos inclinados a comentar que la palabra «idealismo» sería aquí más apropiada que la de «realismo». Sino que por «idealismo» tiende Lachelier a entender idealismo subjetivo, en el sentido de la teoría según la cual el mundo consiste en *mis* representaciones actuales y posibles. A una filosofía que reconoce una pluralidad de sujetos y para la que *mi* «mundo» se ha convertido en «*el* mundo» se la puede llamar realismo. Al mismo tiempo, Lachelier recalca que, en la medida en que diferentes sujetos alcanzan una verdad universal, este pensamiento ha de ser considerado como uno, como la manifestación del pensamiento que opera inconscientemente en la naturaleza y conscientemente en el hombre, y a esta manera de ver las cosas suele llamársela generalmente idealismo objetivo. Lachelier afirma, de hecho, que el objeto del pensamiento es distinto del pensamiento mismo, y que «el pensamiento no podría producirlo (al objeto) fuera de sí mismo».[429] Pero añade que esto ocurre porque el pensamiento no es lo que debería ser, a saber, intuitivo en un sentido que hiciera al objeto inmanente al pensamiento, de suerte que los dos fuesen uno. Presumiblemente, lo que está diciendo es que el pensar humano no puede coincidir por entero con el pensamiento absoluto y, debido a ello, mantiene un resto de visión realista, aun cuando reconozca que el mundo todo es la automanifestación del pensamiento o espíritu absoluto.

Aprueba Lachelier la definición que dio Aristóteles de la filosofía primera o metafísica como la ciencia del ser en cuanto ser; pero él la interpreta en el sentido de la ciencia del pensamiento en sí mismo y en las cosas. Y como quiera que ese pensamiento es la única realidad última o el único ser que, según hemos visto, opera inconscientemente en la naturaleza y llega a hacerse autoconsciente en el hombre y mediante el hombre, Lachelier está enteramente dispuesto a admitir que «la filosofía pura es esencialmente panteísta».[430] Pero luego pasa a decir que puede *creerse* en una realidad divina trascendente al mundo. Y al final de sus disquisiciones sobre la apuesta pascaliana observa que «la más sublime cuestión de la filosofía, aunque quizá sea más religiosa que filosófica, es la de la transición del absoluto formal al absoluto real y viviente, de la idea de Dios a Dios».[431] Esta transición es el tránsito de la filosofía a la religión. Al final de su ensayo sobre la inducción afirma Lachelier que el realismo espiritual, tal como él lo ha presentado, es «independiente de toda religión»,[432] aunque la subordinación del mecanismo a la finalidad prepara el camino para un acto de fe moral que trasciende los límites de la naturaleza y del

pensamiento. Por «pensamiento» en este contexto entiende, sin duda, la filosofía. La religión va más allá no sólo de la ciencia sino también de la filosofía. Y aunque Brunschvicg nos diga que Lachelier fue un católico practicante,[433] por su discusión con Durkheim se ve con claridad que, para él, la religión no tiene ninguna relación intrínseca a un grupo, sino que es «un esfuerzo interior y, por consiguiente, solitario».[434] Desde el punto de vista histórico está justificada la protesta de Durkheim contra ese concepto un tanto menguado de la religión. Pero lo que es evidente es que Lachelier estaba convencido de que la religión es, en esencia, el acto de fe del individuo por el que el Absoluto abstracto de la filosofía llega a convertirse en el Dios viviente.

4. Boutroux y la contingencia.

Uno de los discípulos de Lachelier en la Ecole Normale fue Émile Boutroux (1845-1921). Terminados sus estudios en París, Boutroux enseñó durante algún tiempo en un liceo de Caen; pero después de doctorarse obtuvo un puesto en la docencia universitaria, primero en Montpellier y luego en Nancy. De 1877 a 1886 dio clases en la Ecole Normale de París, y de 1886 a 1902 ocupó una cátedra de filosofía en la Sorbona. Su obra más conocida es su tesis doctoral *La contingence des lois de la nature* (*La contingencia de las leyes de la naturaleza*),[435] que fue publicada en 1874, tres años después de la obra de Lachelier sobre la inducción. Las ideas que Boutroux expresaba en su tesis fueron desarrolladas por él en una obra, que publicó en 1895, titulada *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*.[436] Entre otros escritos suyos se destacan *La science et la religion dans la philosophie contemporaine*,[437] que apareció en 1908, y, en el terreno histórico, *Etudes d'histoire de la philosophie*,[438] La colección de ensayos publicada póstumamente con el título *La nature et l'esprit* (1926) incluye el programa para las Conferencias Gifford que dio Boutroux sobre *Naturaleza y espíritu* en Glasgow durante los cursos 1903-1904 y 1904-1905.

En el prefacio a la traducción inglesa de su obra *La contingence des lois de la nature* dice Boutroux que, a su parecer, hay tres tipos principales de sistemas filosóficos: «el idealista, el materialista y el dualista o paralelista».[439] Los tres tienen un rasgo en común, el de presentar las leyes de la naturaleza como necesarias. En los sistemas filosóficos racionalistas la mente trata de reconstruir la realidad mediante

una deducción lógica de su estructura, de la que toma lo que considera que son proposiciones verdaderas y evidentes de por sí. Cuando la mente, abandonando este sueño, se vuelve hacia los fenómenos conocidos a través de la percepción sensible con miras a establecer las leyes de los mismos, introduce la idea de necesidad lógica en la de ley natural y describe el mundo como «una infinita variedad de hechos unidos entre sí por vínculos necesarios e inmutables».[440] Pero entonces se plantea la cuestión de si el concepto de relación necesaria está, de hecho, ejemplificado en las relaciones que se dan entre los fenómenos; y lo que Boutroux se propone es probar que las leyes naturales son contingentes y constituyen las «bases que nos capacitan de continuo para ascender a una vida superior».[441]

Comienza inquiriendo Boutroux muy atinadamente qué se ha de entender en este contexto por relación necesaria. Ya se ve que la necesidad absoluta, es decir, la necesidad que elimina todas las condiciones y es reducible al principio de identidad ($A = A$), puede ser dejada de lado. Porque las leyes de la naturaleza no son simples tautologías. La que aquí nos importa no es la necesidad absoluta, sino la necesidad relativa, «la existencia de una relación necesaria entre dos cosas».[442] En otras palabras, al inquirir sobre la supuesta necesidad de las leyes de la naturaleza, no estamos buscando una verdad puramente analítica, sino unas proposiciones sintéticas necesariamente verdaderas. Mas aquí hemos de hacer de nuevo una distinción: Si las leyes de la naturaleza son proposiciones sintéticas necesariamente verdaderas, no pueden ser proposiciones *a posteriori*; pues la experiencia puede revelarnos relaciones constantes, pero por sí misma no nos revela necesidad ninguna ni puede revelárnosla. Por eso, lo que aquí tratamos de averiguar es si a las leyes de la naturaleza puede llamárselas propiamente proposiciones sintéticas *a priori.* Si lo son, entonces han de afirmar relaciones causales necesarias.[443] La cuestión, pues, se reduce a esto: ¿Hay síntesis causales *a priori*?

Se habrá notado que la terminología que emplea Boutroux se basa en la de Kant, y que no niega que el principio de causalidad pueda mantenerse como necesariamente verdadero. Pero a la vez sostiene que no es en este sentido en el que, de hecho, se usa el principio en las ciencias. «En realidad, cuando la palabra “causa” es empleada científicamente significa “condición inmediata”.»[444] Para los propósitos científicos, es decir, para la formulación de leyes, es plenamente suficiente que «existan relaciones relativamente invariables entre los fenómenos».[445] No se requiere la idea de necesidad. Dicho de otro modo, el principio de causalidad, tal como es empleado de hecho por la ciencia, se deriva de la experiencia, no es impuesto *a priori* por la mente. Es una expresión muy general y abstracta de las relaciones observadas; y nosotros no observamos la necesidad, aunque podemos naturalmente observar secuencias regulares. Desde luego, si nos limitamos a atender sola y simplemente a la cantidad, a los aspectos mensurables de los fenómenos, quizá sea conforme con la experiencia la afirmación de una equivalencia absoluta entre causa y efecto. Pero, de hecho, nos encontramos con que se dan cambios cualitativos, con que hay una

heterogeneidad cualitativa que excluye la posibilidad de mostrar que la causa (la condición inmediata) contiene necesariamente todo lo que se requiere para la producción del efecto. Y si el efecto puede ser desproporcionado a la causa desde el punto de vista cualitativo, síguese de aquí que «en ninguna parte del mundo real y concreto cabe aplicar estrictamente el principio de causalidad».[446] Al científico podrá servirle, sin duda, como máxima práctica. Pero el desarrollo de las ciencias mismas sugiere que las leyes de la naturaleza no expresan objetivamente relaciones *necesarias* y que no son irreformables o irrevisables en principio. Nuestras leyes científicas nos capacitan para habérnoslas con éxito con una realidad cambiante. Sería absurdo dudar de su utilidad. Pero no son definitivas.

En su siguiente obra, *De l'idée de loi naturelle*, llevó Boutroux adelante la cuestión. Hay en la matemática pura relaciones necesarias, dependientes de ciertos postulados. Pero la matemática pura es una ciencia formal. Por descontado que una ciencia natural como la astronomía hace uso de las matemáticas y no podría haber avanzado sin ellas. A decir verdad, en ciertas ciencias se ve bastante claro el intento de adaptar, por así decirlo, la naturaleza a las matemáticas y de formular las relaciones entre los fenómenos de un modo matemático. Pero siempre queda un hiato entre la naturaleza tal como existe y las matemáticas, y este hiato resulta más manifiesto a medida que volvemos la atención de la esfera inorgánica a la de la vida. El científico tiene derecho a subrayar la conexión entre los fenómenos biológicos e incluso los mentales, por una parte, y los procesos físico-químicos por otra. Pero si se supone que las leyes que rigen la evolución biológica son reducibles a las leyes más generales de la física y la química, entonces se hace imposible explicar la aparición de lo nuevo. Pese a su admitida utilidad, todas las leyes naturales no son sino compromisos, aproximaciones a una ecuación entre la realidad y las matemáticas, y cuanto más pasamos de las muy generales leyes de la física a las esferas de la biología, la psicología y la sociología, más clara se va haciendo esta característica de mera aproximación. Pues hemos de dar cabida a la creatividad y a la emergencia de las novedades. En lo que a esto respecta, no es cierto ni aun al nivel puramente físico que no haya variabilidad, que no haya ningún quebranto o brecha del determinismo.

Hoy día la idea de que la estructura de la realidad pueda deducirse *a priori* partiendo de unas proposiciones básicas indemostrables pero evidentes de por sí, difícilmente la tendría nadie por actual o de moda. Y en tanto que no sería razonable pretender que hay universal consenso acerca del uso propio del término «ley de la naturaleza» o sobre el estatuto lógico de las leyes científicas, es en cualquier caso opinión bastante común la de que las leyes científicas son generalizaciones descriptivas con fuerza predictiva y que son proposiciones sintéticas y, por lo tanto, contingentes. Es más, todos conocemos la tesis, basada en el principio de incertidumbre de Heisenberg, según la cual se ha probado que, al nivel subatómico, el determinismo universal es falso. Seguramente no todo el mundo admitiría que todas las proposiciones que son informativas acerca de la realidad son contingentes.[447] Ni

todo el mundo estaría de acuerdo en que el determinismo universal ha sido refutado por los hechos. Pero aquí lo relevante es que mucho de lo que dice Boutroux acerca de la contingencia de las leyes de la naturaleza representa unas líneas de pensamiento que hoy día son bastante comunes. A este respecto, su anti-reduccionismo y su tesis de que hay especies o niveles de ser cualitativamente diferentes no nos resultan extraños. Claro que el hablar de niveles más bajos y más altos de ser parece invitar al comentario de que se están haciendo juicios de valor. Pero cuando Boutroux mantiene que la ciencia adopta la forma de las ciencias y que no podemos reducir todas las demás ciencias a la física matemática, la mayoría de la gente suele estar de acuerdo con él.

Sin embargo, Boutroux no se ocupa de la filosofía de la ciencia simplemente por ella misma. Cuando, por ejemplo, insiste en el carácter contingente de las leyes de la naturaleza y mantiene que no son reducibles a ninguna verdad absolutamente necesaria ni se derivan tampoco de ninguna, no se está dedicando simplemente a investigar el estatuto lógico de las leyes científicas. Desde luego que está haciendo tal investigación, pero también está ilustrando lo que son para él las limitaciones de la ciencia con miras a probar que queda campo para una metafísica religiosa que satisfaga la demanda racional de una concepción del mundo unificada y armónica. En el programa para las Conferencias Gifford hace notar que «en líneas generales, la ciencia es un sistema de símbolos cuyo cometido es proporcionarnos una representación conveniente y utilizable de realidades que no podemos conocer de un modo directo. Ahora bien, la existencia y las propiedades de esos símbolos solamente se pueden explicar en términos de la actividad original del espíritu».[448] De manera parecida, en *Ciencia y religión* afirma Boutroux que la ciencia, lejos de ser algo estampado por las cosas sobre una inteligencia pasiva, es «un conjunto (*ensemble*) de símbolos imaginados por la mente para interpretar las cosas por medio de nociones preexistentes [...]».[449] En su estado desarrollado, la ciencia no presupone una metafísica;[450] pero sí que presupone la actividad creadora de la mente o el espíritu o la razón. La vida del espíritu toma la forma de razón científica, pero ésta no es la única forma que toma. La vida del espíritu es algo mucho más amplio, que incluye la moral, el arte y la religión. Así pues, el desarrollo del uso científico de la razón, que «trata de sistematizar las cosas desde un punto de mira impersonal»,[451] no excluye una «sistematización subjetiva»[452] basada en el concepto del valor de la persona y en la reflexión sobre la vida del espíritu en sus varias formas, reflexión que produce su propia expresión simbólica.

Como Boutroux fue alumno de Lachelier, no es sorprendente que hallemos en sus ideas acerca de las limitaciones de la ciencia cierto grado de influencia kantiana. Pero su opinión de la metafísica parece tener alguna afinidad con la de Maine de Biran. Por ejemplo, aunque desde luego admite la psicología como ciencia, sugiere que «es muy posible fijar unas fronteras reales entre la psicología y la metafísica».[453] De parecido modo dice que «para que la metafísica sea legítima y fructífera, ha de

proceder no de fuera a dentro sino de dentro a fuera».[454] Con esto no pretende dar a entender que la metafísica, «actividad original del espíritu»,[455] sea ciencia, ya psicología u otra cualquiera, transformada en metafísica. Pues una ciencia que trate de convertirse en metafísica es infiel a su propia naturaleza y a sus fines. Lo que quiere decir Boutroux es que la metafísica es reflexión del espíritu sobre su propia vida, la cual es considerada en la psicología desde un punto de vista científico, pero rebasa, valga la expresión, los límites puestos por este punto de vista.

En su concepción general del universo, ve Boutroux el mundo como una serie de niveles de ser. Ningún nivel más alto es deducible de otro nivel inferior: hay la emergencia de la novedad, de la diferencia cualitativa. Al mismo tiempo, la heterogeneidad y la discontinuidad no son los únicos rasgos del mundo. Hay también continuidad. Pues podemos ver en marcha un creador proceso teleológico, un esfuerzo de ascensión hacia un ideal. Y así Boutroux no mantiene una distinción rígida entre los niveles inanimado y animado. Hay espontaneidad incluso al nivel de la llamada «materia muerta». Más aún, en un estilo que recuerda el de Ravaisson, sugiere Boutroux que «el instinto animal, la vida, las fuerzas físicas y mecánicas son, por decirlo así, hábitos que han ido penetrando cada vez más hondamente en la espontaneidad del ser. De ahí que estos hábitos hayan llegado a hacerse casi invencibles. Vistos desde fuera, aparecen como leyes necesarias».[456] Al nivel humano hallamos el amor consciente y la prosecución del ideal, un amor que es a la vez como el tirón o la atracción que ejerce el ideal divino, el cual manifiesta de este modo su existencia. La religión, «una síntesis —o, más bien, una unión estrecha y espiritual— del instinto y del intelecto»,[457] ofrece al hombre «una vida más rica y más profunda»[458] que la vida del mero instinto, o rutina, o imitación, y que la vida del entendimiento abstracto. Lo que importa no es tanto conciliar la ciencia y la religión, consideradas como conjuntos de teorías o doctrinas, cuanto reconciliar a los espíritus científicos con los espíritus religiosos. Pues aun en el caso de que logremos probar que las doctrinas religiosas no contradicen a las leyes o hipótesis científicas, puede que esto no borre la impresión de que el espíritu científico y el religioso son, de suyo, irreconciliables y han de estar siempre en conflicto. Sin embargo, la razón es capaz de esforzarse por unir a los dos y de obtener de su unión un ser más rico y más armonioso que el de cada uno de ellos tomado aparte.[459] Esta unión sigue siendo una meta ideal; pero podemos ver que la vida religiosa, que en su forma intensa es siempre misticismo, tiene un valor positivo, porque se la encuentra «en el fondo de todos los grandes movimientos religiosos, morales, políticos y sociales de la humanidad».[460]

Bergson estudió durante algún tiempo en la Escuela Normal de París cuando Boutroux enseñaba en sus aulas. Y la obra de éste sobre *La contingencia de las leyes de la naturaleza* ejerció ciertamente algún influjo en aquél, aunque respecto al grado de tal influjo convendría no exagerar. En cualquier caso, está claro que Bergson llevó

adelante y desarrolló algunas de las ideas de Boutroux, si bien no es forzoso concluir que, de hecho, las tomara directamente de esta fuente.

5. A. Fouillée sobre las idées-forces.

Boutroux fue, a las claras, un decidido adversario no, por supuesto, de la ciencia, sino del cientismo y del naturalismo positivista. Cuando paramos mientes en Alfred Fouillée (1838-1912), que enseñó en la parisina École Normale de 1872 a 1875,[461] le hallamos adoptando una actitud más ecléctica y procurando armonizar las ideas válidas y verdaderas que pudiera haber en la línea del pensamiento positivista y naturalista con las tradiciones del idealismo y del espiritualismo. Las conclusiones a que llegó Fouillée le sitúan definitivamente dentro del movimiento espiritualista; pero su intención fue lograr una conciliación de diferentes corrientes de pensamiento.

No obstante esta actitud ecuménica, que recuerda aquello de Leibniz de que todos los sistemas eran verdaderos en lo que afirmaban y erróneos en lo que negaban, Fouillée fue propenso a la polémica. En particular combatió la filosofía de la evolución según la presentaba Herbert Spencer y la teoría epifenoménica de la conciencia defendida por T. H. Huxley.[462] Fouillée no combatía la idea misma de la evolución. Al contrario, la aceptaba. A lo que se oponía era al intento de Spencer de explicar el movimiento evolutivo en términos puramente mecanicísticos, lo cual le parecía a él un planteamiento del asunto muy limitado y parcial. Pues la concepción mecanicista del mundo era, en opinión de Fouillée, una construcción humana; y el concepto de fuerza en el que Spencer ponía tanto énfasis no era más que una proyección de la interior experiencia humana del esfuerzo y la actividad volicionales. En cuanto a la teoría epifenomenista de la conciencia, era irreconciliable con el poder activo de la mente y con el hecho evidente de su capacidad para iniciar el movimiento y la acción. No era necesario seguir a los idealistas, en lo de tener al pensamiento por la única realidad, para comprender que en el proceso de la evolución había que tomar en cuenta a la conciencia como efectivo factor contribuyente. Factor que era *sui generis* e irreducible a procesos físicos.

En defensa y explicación de su insistencia sobre la efectiva actividad causal de la conciencia propuso Fouillée la teoría que va especialmente asociada a su nombre, esto es, la teoría de lo que él llamó la *idée-force* o el pensamiento-fuerza. Toda idea[463] es una tendencia a la acción o a iniciar una acción.[464] Tiende a la

autorrealización o autoconcretización y es, por lo tanto, una causa. Aun cuando es ella misma la causada, es también una causa que puede iniciar movimiento y, mediante la acción física, afectar al mundo externo. Así no se nos plantea el problema de encontrar un vínculo adicional entre el mundo de las ideas y el mundo de los objetos físicos. Pues la idea es ya ella misma un nexo, un vínculo, en el sentido de que tiene tendencia activa a autorrealizarse. Es un error considerar las ideas simplemente como representaciones o reflejos de las cosas externas. Pues tienen un aspecto creativo. Y siendo como son, por descontado, fenómenos mentales, decir que ejercen una fuerza causal equivale a decir que la mente ejerce actividad causal. En cuyo caso no puede tratarse de un mero epifenómeno, pasivamente dependiente de la organización de los procesos físicos.

En su obra sobre la libertad y el determinismo (*La liberté et le déterminisme*, 1872) utiliza Fouillée su teoría de las *idées-forces* en un intento de lograr la conciliación entre los partidarios de la libertad y los deterministas. Al principio produce la impresión de que se alía con los deterministas, pues somete a crítica las opiniones de defensores de la libertad humana tales como Cournot, Renouvier y Lachelier. Rechaza la libertad de indiferencia reputándola de noción errónea, se resiste a asociar la libertad con la idea del azar, desaprueba la tesis de Renouvier de que el determinismo implica la pasividad del ser humano y se muestra de acuerdo con Taine al poner en cuestión la teoría de que el determinismo priva a los valores morales de toda significación. En opinión de Fouillée, el determinismo no implica necesariamente que, porque algo es todo lo que puede ser, sea «por ello mismo todo lo que debiera ser».[465]

Pero aunque Fouillée no está dispuesto a atacar de frente al determinismo como solía hacerlo característicamente la corriente del pensamiento espiritualista, indica que hasta los deterministas han de dar cabida a la idea de libertad. Y a continuación arguye que, aunque puede ofrecerse una explicación psicológica de la idea de libertad, esta idea es una *idée-force* y, por tanto, tiende a realizarse. La idea de libertad es, ciertamente, eficaz en la vida, y cuanto mayor fuerza cobra más libres somos. En otras palabras, aun cuando la génesis de la *idée-force* pueda explicarse determinísticamente, una vez se ha formado ejerce un poder directivo, una actividad causal. Es obvio que podría objetársele a Fouillée que reconcilia el determinismo con el libertarismo mediante el simple expediente de igualar la libertad con la idea o el sentimiento de libertad. Verdaderamente habla como si fuesen una misma cosa. Pero lo que quizá quiera decir es que cuando actuamos con conciencia de libertad, por ejemplo al esforzarnos por hacer realidad los ideales morales, nuestros actos expresan nuestras personalidades como seres humanos, y que éste y no otro es el significado real de la libertad. Con la idea de libertad actuamos de un modo especial, y no cabe duda de que tal acción puede ser efectiva.

Fouillée desarrolló su teoría de las *idées-forces* en obras como *L'évolutionisme des idées-forces* (*El evolucionismo de las ideas-fuerza*, 1890), *La psychologie des*

idées-forces (*La psicología de las ideas-fuerza, dos volúmenes*, 1893) y *La morale des idées-forces* (*La moral de las ideas-fuerza*, 1908). El último de los libros citados mereció una alabanza de Bergson, seguramente porque en él sostenía Fouillée que la conciencia de la existencia propia es inseparable de la conciencia de la existencia de los demás, y que la atribución de valor a uno mismo implica la atribución de valor a las otras personas. La teoría ética de Fouillée se caracterizaba por el convencimiento de que los ideales tienen un poder de atracción, especialmente los del amor y la fraternidad entre los hombres, así como por la confianza en que iría en aumento una conciencia interpersonal con ideales comunes como principio de acción.

Una nota interesante es la de que Fouillée pretendía haberse anticipado a Bergson (y a Nietzsche) en cuanto al sostener que el movimiento es real. Opinaba que los psicólogos asociacionistas, por ejemplo, engañados por el artificio del lenguaje, habían roto el movimiento y lo habían distribuido en sucesivas paradas o estaciones discretas, comparables a fotografías instantáneas de las olas.[466] En la terminología de Fouillée, esos tales conservaban los términos pero omitían las relaciones, con lo cual no podían captar la corriente de la vida, cuyo sentimiento lo tenemos, pongamos por caso, en las experiencias de goce, de sufrimiento y de deseo. Pero aunque Fouillée estaba dispuesto a hablar de captación o conciencia de la duración, no lo estaba a admitir la teoría de Bergson de una intuición de la duración pura. En carta a Augustin Guyau hacía notar que, en su opinión, la duración pura era un concepto límite y no un objeto de intuición.

6. Ni. J. Guyau y la filosofía de la vida.

Este Augustin Guyau era hijo del hijastro de Fouillée, Marie Jean Guyau (1854-1888), que fue profesor en el Lycée Condorcet durante un breve período, cuando Bergson era alumno de aquella escuela. Según se ve por las fechas, la vida de M. J. Guyau fue breve, pero él supo sacar tiempo para escribir una serie de obras notables. Las dos primeras fueron *La morale d'Epicure et ses rapports aves les doctrines contemporaines* (*La moral de Epicuro y sus relaciones con las doctrinas contemporáneas*) y *La morale anglaise contemporaine* (*La moral inglesa contemporánea*), publicadas respectivamente en 1878 y 1879. Escribió también sobre estética, *Problémes de l'esthétique contemporaine* (*Problemas de la estética contemporánea*, 1884) y el libro publicado póstumo (1889) con el título *L'art au point de vue sociologique* (*El arte desde el punto de vista sociológico*). Pero por lo

que más se le conoce es por su *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*[467] y por *L'irréligión de l'avenir*.[468] Publicados respectivamente en 1885 y 1887, estos libros fueron conocidos y estimados por Nietzsche. *Éducation et hérédité*[469] se publicó póstuma en 1889 y *La genèse de l'idée de temps* (*La génesis de la idea de tiempo*) apareció en 1890 y fue revisada por Bergson.[470]

Hasta cierto punto, M. J. Guyau concuerda con la teoría de su padrastro sobre las *idées-forces*. El pensamiento está dirigido a la acción, y es mediante la acción como se resuelven, en parte aunque no por completo, «los problemas que origina el pensamiento abstracto».[471] Pero la relación del pensamiento a la acción expresa algo más profundo y más universal, a saber, el creativo movimiento de la vida. Claro que esta noción no debe entenderse en un sentido teísta. El trasfondo de la filosofía de Guyau estaba constituido por el concepto de un universo envolvente, sin doctrina ninguna de una causa sobrenatural o de un creador del universo. Consideraba, empero, la evolución como el proceso por el que la vida llega al ser y en el que su creadora actividad va produciendo sucesivamente formas superiores. La conciencia es sólo «un punto luminoso en la gran esfera oscura de la vida».[472] La conciencia presupone la acción intuitiva que expresa una infraconsciente voluntad de vivir. Así que, si entendemos por «ideas» las que se tienen al nivel de la conciencia, su relación con la acción es la forma adoptada a un nivel particular por el dinamismo de la vida, es su actividad creativa. «La vida es fecundidad»;[473] pero no tiene otro fin que su propio mantenimiento y su intensificación. La insistencia bergsoniana en el devenir, la vida y el *élan vital* se hallan ya presentes en el pensamiento de Guyau, pero sin aquella creencia en un Dios creador que habría de llegar a ser, por lo menos eventualmente, un rasgo notorio de la filosofía de Bergson.

Guyau desarrolla su teoría ética en los términos de su concepción de la vida. Le parece que los intentos de proporcionar una firme base teórica a la moral han sido infructuosos. Esa base necesaria no podemos encontrarla, sin más, en el abstracto concepto de obligación. Pues este concepto por sí mismo poco puede servirnos de guía. Además, hay quienes se han sentido en la obligación moral de seguir líneas de conducta que en cualquier caso las consideramos inmorales o irracionales. Pero si la moral de tipo kantiano no nos va a orientar, tampoco lo harán el hedonismo ni el utilitarismo. Es sin duda un hecho de experiencia que los seres humanos tienden a efectuar las actividades que les han sido gratas y a evitar las que les han resultado penosas. Pero una tendencia o urgencia mucho más fundamental es la de la vida a expandirse e intensificarse, tendencia que opera no sólo al nivel consciente sino también al infraconsciente e instintivo. «El fin que en realidad determina toda acción consciente es también la causa que produce toda acción inconsciente: es la vida misma[...].»[474] La vida, que por su misma naturaleza pugna por conservarse, insensificarge y expandirse, es la causa y el fin de toda acción, instintiva o consciente. Y la ética debería interesarse por los medios de la intensificación y

autoexpansión de la vida.

La expansión de la vida la interpreta Guyau ampliamente en términos sociales. Vale decir, el ideal moral ha de hallarse en la cooperación humana, en el altruismo, en el amor y la fraternidad, no en el autoaislamiento y el egoísmo. Ser tan social como pueda uno serlo es el auténtico imperativo moral. Cierto que la idea de la intensificación y expansión de la vida, tomada en sí misma, puede parecer que autoriza, y de hecho autoriza, acciones que, según los patrones de la moral convencional, se consideran inmorales. Mas, para Guyau, un importante factor del progreso humano es la búsqueda de la verdad y el fomento del avance intelectual, y en su opinión el desarrollo intelectual tiende a inhibir la conducta puramente instintiva y animalesca. Pero la prosecución de la verdad habría de ir pareja a la prosecución del bien, especialmente en la forma de la fraternidad humana, y también a la prosecución de la belleza. Cabe añadir que los placeres que acompañan a las actividades superiores del hombre son precisamente aquellos que pueden disfrutarse en común. Por ejemplo, el deleite que a mí me produce una obra de arte no le priva a ninguna otra persona de un goce similar.

No sólo la moral, sino también la religión es interpretada por Guyau en términos del concepto de vida. La religión, como fenómeno histórico, tuvo un carácter ampliamente social, y la idea de Dios fue una proyección de la conciencia y la vida sociales del hombre. A medida que se desarrolló la conciencia moral, cambió en el hombre el concepto de Dios, que pasó de déspota caprichoso a amante Padre. Pero la religión estaba por doquier claramente vinculada a la vida social del hombre, siendo expresión de ella y contribuyendo a su mantenimiento. Aquí conviene advertir que, aunque Guyau considera como mítica la idea de Dios, el título de su libro *L’irréligion de l’avenir* es algo desorientador. Por «religión» entiende él ante todo la aceptación de dogmas inverificables impuestos por organizaciones religiosas. Una religión significa para él un sistema religioso organizado. Opina que la religión, entendida en este sentido, está desapareciendo y debería desaparecer del todo, por cuanto que inhibe la intensificación y expansión de la vida, por ejemplo de la vida intelectual. Pero no prevé que desaparezca el sentimiento religioso, ni tampoco el idealismo ético, que fue un rasgo característico de las religiones superiores. A este respecto, Guyau no propugna la erradicación de todas las creencias religiosas en el sentido ordinario. El intento de destruir toda fe religiosa es para él tan desatentado y fanático como el de imponer tales creencias. Aunque el idealismo ético es de suyo suficiente, lo más probable es que en el futuro haya gentes, como las hubo en el pasado, con unas creencias religiosas definidas. Si esas creencias fueren la expresión espontánea, por así decirlo, de las personalidades de quienes las aceptan, y si se toman como hipótesis que al creyente le parezcan razonables, habrá que darlas por buenas, con tal que no se intente imponerlas a los demás. En otras palabras, la religión del futuro será una cuestión puramente personal, algo distinto de la transformación de la «religión» en valores éticos libremente aceptados y comúnmente reconocidos.

A Guyau se le ha comparado con Nietzsche. También se le ha calificado de positivista. En cuanto a lo primero, es evidente que hay alguna afinidad entre los dos filósofos, pues ambos exponen una filosofía de la intensificación de la vida y de la pujanza vital. Pero es igualmente obvio que entre uno y otro hay diferencias importantes: la insistencia de Guyau en la solidaridad y fraternidad humana es marcadamente diferente de la insistencia de Nietzsche en el rango y la diversificación. En cuanto al positivismo, en el pensamiento de Guyau hay, sin duda, rasgos positivistas y naturalistas; pero lo que pasa a ocupar el centro de la escena es su idealismo ético. De todos modos, aunque desde algunos puntos de vista quizá parezca extraño incluir a Guyau entre los representantes del movimiento «espiritualista», lo cierto es que tiene en común con ellos una firme confianza en la libertad humana y en la emergencia de lo nuevo dentro del proceso evolutivo; y a su filosofía de la vida le corresponde claramente este puesto en la línea de pensamiento cuyo exponente más conocido es Bergson.[475]

Capítulo IX
Henri Bergson. — I

1. Vida y obra.

Henri Bergson (1859-1941) nació en París y estudió en el Lycée Condorcet. Según refiere él mismo, le atraían tanto las matemáticas como las letras, y cuando finalmente optó por las últimas, su profesor de matemáticas visitó a sus padres para protestar de tal decisión. Al dejar en 1878 el liceo, pasó Bergson a estudiar en la École Nórmale. Durante los años 1881-1897 enseñó sucesivamente en los liceos de Angers, Clermont-Ferrand[476] y París. De 1897 a 1900 fue profesor en la Ecole Nórmale y de 1900 a 1924[477] enseñó en el Collége de France, donde sus conferencias atraían incluso a gentes no académicas y pertenecientes al gran mundo de París.[478] Siendo ya miembro del Instituto y de la Academia de Ciencias Morales y Políticas, fue elegido para la Academia Francesa en 1914 y recibió en 1928 el premio Nobel de Literatura.

Tras la Primera guerra mundial, se afanó Bergson por promover el buen entendimiento internacional, y durante algún tiempo presidió el comité para la cooperación intelectual establecido por la Sociedad de Naciones, hasta que se vio forzado a retirarse por su mala salud. El último año de su vida se aproximó mucho Bergson a la Iglesia Católica, y en su testamento declaró que se habría hecho católico de no haber sido por su deseo de permanecer junto a los suyos —él era judío— durante la persecución que estaban padeciendo de los nazis.[479]

La primera obra famosa de Bergson fue su *Essai sur les données immédiates de la conscience* (*Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*), que apareció en 1889. El tema de que trata está tal vez mejor indicado en el título que se puso a la versión inglesa; *Time and Free Will* (*El tiempo y la voluntad*).[480] A esta obra le siguió en 1896 la titulada *Matière et mémoire,*[481] que dio a Bergson la ocasión de tratar más en general la relación entre la mente y el cuerpo. En 1900 publicó el ensayo intitulado *Le rire* (*La risa*)[482] y en 1903 apareció en la *Revue de métaphysique et de morale* su *Introduction à la métaphysique* (*Introducción a la metafísica*).[483] Su obra más famosa, *L'évolution créatrice*[484] apareció en 1907, y fue seguida *por L'énergie spirituelle*[485] en 1910 y *Durée et simultanéité*.[486] En

1932 publicó Bergson su notable trabajo sobre la moral y la religión, *Les deux sources de la morale et de la religión*,[487] Una colección de ensayos titulada *La pensée et le mouvant*[488] fue publicada en 1934. Tres volúmenes de *Écrits et paroles* fueron preparados por R. M. Mossé-Bastide y publicados en París en 1957-1959, con un prefacio de Edouard Le Roy. En 1959, año centenario del nacimiento de Bergson, salió al público una edición de sus obras.

2. Idea bergsoniana de la filosofía.

Aunque Bergson tuvo en tiempos mucho renombre, su empleo de la imagen y la metáfora, su estilo a veces un tanto hinchado o también rapsódico, y cierta falta de precisión en su pensamiento han contribuido a que no le tengan en demasiada estima como filósofo quienes identifican la filosofía con el análisis lógico o conceptual y quienes atribuyen gran valor a la precisión del pensamiento y del lenguaje. Ya se entiende que esto ocurre, en primer lugar, en los países donde ha prevalecido el movimiento analítico y allí donde se ha tendido a ver en Bergson más a un poeta, o hasta a un místico, que a un filósofo serio. En algunos otros países, incluido el suyo, ha caído en el olvido por otra razón, a saber, la eclipsación de la filosofía de la vida por el existencialismo y la fenomenología, Parece ser que la agitación que hace pocos años se produjo en torno a los escritos de Teilhard de Chardin reavivó un tanto el interés por Bergson, en vista de las afinidades que hay entre los dos pensadores. Pero aunque lo mucho que llegó a estar en boga Teilhard de Chardin y el que se reconociese una relación entre él y su predecesor Bergson puede haber contribuido a que el pensamiento de éste parezca más actual y relevante, no por ello disminuye la fuerza de las objeciones con que los analistas lógicos o conceptuales impugnan el estilo bergsoniano de filosofar, objeciones que, obviamente, son similares a las que se le pueden hacer a Teilhard de Chardin.

Las acusaciones contra el modo de filosofar de Bergson no carecen, por cierto, de base. Pero, al mismo tiempo, él no pierde ocasión de recalcar que no trata de cumplir el tipo de tarea a la que los analistas lógicos se dedican por más que fracasen notoriamente en el intento. Bergson tenía su propia idea de la naturaleza y la función de la filosofía, y su modo de filosofar y hasta su estilo dependían de esa idea. Convendrá, pues, que empecemos dando una breve explicación de su concepto de la filosofía.

En un ensayo que escribió especialmente para incluirlo en la colección intitulada

La pensée et le mouvant, comenzaba Bergson afirmando, quizás un tanto sorprendentemente, que «lo que más falta ha estado haciendo en filosofía, es la precisión».[489] Lo que al escribir esto ocupaba su mente eran los defectos, según los veía él, de los sistemas filosóficos, los cuales «no están hechos a la medida de la realidad en que vivimos»,[490] sino que son tan abstractos y tan vastos como para tratar de abarcarlo todo, lo real, lo posible «y hasta lo imposible».[491] A él le pareció al principio que la filosofía de Herbert Spencer era una excepción, por cuanto que, a pesar de algunas vagas generalidades, llevaba la marca de la actualidad y estaba modelada a tenor de los hechos. Al mismo tiempo, Spencer no había penetrado muy a fondo en las ideas básicas de la mecánica, y Bergson resolvió completar esta tarea. Sin embargo, al tratar de hacerlo, se vio obligado a considerar el tema del tiempo. Tuvo que distinguir entre el tiempo matemático del hombre de ciencia, tiempo que se rompe y se reparte en momentos y que es concebido de una manera espacial, y el tiempo «real», pura duración, continuidad, que nosotros podemos captar en la experiencia interior, pero sólo con dificultad somos capaces de conceptualizarlo.

Consecuentemente, Bergson viene a concebir que la filosofía o metafísica se basa en la intuición, a la que él contrasta con el análisis. Por análisis entiende la reducción de lo complejo a sus constitutivos simples, como cuando un objeto físico es reducido a moléculas, a átomos y finalmente a «partículas» subatómicas, o como cuando una idea nueva es explicada a base de ordenar de otro modo ideas que ya se tenían. Por intuición entiende él la «conciencia inmediata»[492] o percepción directa de una realidad. Bergson contrasta también la simbolización, que es requerida por el pensamiento analítico, con la intuición, que no necesita de simbolizaciones.[493] Pero aunque la percepción intuitiva de una realidad pueda darse, de suyo, sin que esté expresada en símbolos lingüísticos, evidentemente no puede haber filosofía sin conceptualización y lenguaje. Huelga decir que Bergson es muy consciente de esto. Para captar el contenido de una intuición y estimar su significado y su alcance ilustrativo, se requiere un esfuerzo de reflexión.[494] La idea que expresa una intuición parece ser, al principio, más bien oscura que clara; y aunque pueden emplearse términos apropiados, tales como «duración real», la expresión lingüística no será realmente entendida a no ser que se participe en la intuición. El filósofo debe esforzarse por conseguir claridad, pero no la logrará a no ser que la intuición y la expresión vayan, digámoslo así, de la mano, o que la simbolización se contrarreste mediante un retorno a la aprehensión intuitiva de aquello de lo que el filósofo está hablando. Además, las imágenes pueden desempeñar un papel muy útil sugiriendo el contenido de una intuición y facilitando la participación en ella.[495]

Resulta muy fácil decir que la filosofía se basa en la intuición. Pero ¿cuál es el objeto de esa intuición? Podría responderse, en general, que es el movimiento, el devenir, la duración, aquello que sólo puede conocerse por aprehensión inmediata o intuitiva y no a través de un análisis reductivo que lo distorsione o que destruya su

continuidad. Decir esto equivale a decir (dentro del marco del pensamiento de Bergson) que el objeto de la intuición es la realidad. Pues en la segunda de sus *Conferencias* de Oxford hace nuestro filósofo la tan frecuentemente citada afirmación de que «hay cambios, pero no hay, bajo el cambio, cosas que cambien: el cambio no necesita soporte alguno. Hay movimientos, pero no hay objeto inerte, invariable, que se mueva. El movimiento no implica un *móvil*».[496] En el primer caso, empero, el objeto de la intuición es, como ocurría con Maine de Biran, la vida interior del yo, del espíritu, Bergson observa, por ejemplo, que la existencia sólo es dada en la experiencia. A continuación pasa a decir «que esta experiencia recibirá el nombre de visión o contacto, de percepción externa en general, si de lo que se trata es de un objeto material; suele recibir, en cambio, el nombre de "intuición" cuando atañe al espíritu».[497] Cierto que, según el mismo Bergson, lo que ante todo le interesa es la duración real. Pero la encuentra en la vida del yo, en «la visión directa del espíritu por el espíritu»[498] en la vida interior.

Bergson puede, así, mantener que, mientras la ciencia positiva se ocupa del mundo material, la metafísica «se reserva para sí el espíritu».[499] Esto tal vez parezca patentemente falso, dada la existencia de la psicología. Sin embargo, para Bergson la psicología, siendo una ciencia, trata el espíritu o la mente como si fuese material. Es decir, analiza la vida de la mente de un modo apto para representarla en analogía con los objetos espaciales y materiales. El psicólogo empírico no afirma necesariamente que los fenómenos mentales sean materiales; pero su reductivo análisis de los objetos físicos lo hace extensivo a la mente y se muestra reacio a considerar a ésta como algo superior. En cambio, el metafísico toma por punto de partida una actuación intuitiva o inmediata de la vida interior del espíritu tal como es vivida, y trata de prolongar esta intuición en su reflexión.

Así pues, la ciencia y la metafísica tienen diferentes objetos o materias de estudio, según Bergson. Asigna él «la materia a la ciencia y el espíritu a la metafísica».[500] Está, por lo tanto, bastante claro que no considera la filosofía como una síntesis de las ciencias particulares. No hay para qué sostener que la filosofía pueda «ir más allá de la ciencia en la generalización de los mismos hechos».[501] La filosofía «no es una síntesis de las ciencias particulares».[502] Los objetos de la ciencia y de la filosofía son diferentes, y lo son también sus métodos. Pues la ciencia es obra de la inteligencia y trabaja a base de análisis, mientras que la metafísica es, o está basada en y vive de, intuición.

Ahora bien, el decir que la ciencia y la metafísica difieren una de otra por la materia y el método no es, ni mucho menos, dejar zanjada la cuestión. Porque para Bergson la realidad es cambio o devenir, duración real o vida del espíritu, y el mundo material del físico lo considera, ampliando la teoría del hábito de Ravaisson, como una especie de depósito hecho por la vida en el movimiento de su avance creativo. A la pregunta, pues, de si es la ciencia o la metafísica la que nos revela la realidad,

habrá que responder que es la metafísica. Porque es sólo en la intuición donde la mente puede percatarse de un modo directo del movimiento real de la vida.

Procura Bergson hacer ver que él no tiene interés ninguno en despreciar la ciencia, y que tampoco quiere sugerir que al filósofo pueda serle provechoso dejar de lado los hallazgos del científico. Explica, por ejemplo, que cuando insiste en la diferencia entre las ciencias positivas y la filosofía lo que le importa es purificar a la ciencia del «cientismo», es decir, de una metafísica que se disfraza de conocimiento científico positivo, y liberar a la filosofía de autoconcebirse erróneamente como una superciencia capaz de suplantar al científico en sus tareas o de proporcionarle generalizaciones a partir de datos que el científico es incapaz de procurarse. Saliendo al paso a las acusaciones que se le hacían de ser adverso a la ciencia, hace notar Bergson que «una vez más lo que necesitamos es una filosofía que se someta al control de la ciencia y que pueda también contribuir al avance de ésta».[503] El funcionamiento de la inteligencia es necesario para la acción, y la ciencia, producto de la inteligencia, es necesaria para que el hombre pueda tener control conceptual y práctico de su ambiente, Es más, la ciencia —Bergson lo sugiere con alguna vaguedad— puede proporcionar verificación a la metafísica,[504] mientras que la metafísica, como está basada en la intuición de la verdad, puede ayudar a la ciencia a corregir sus errores. Por lo tanto, permaneciendo distintas, la ciencia y la filosofía pueden cooperar, y ninguna de ellas deberá ser despreciada. Dado que difieren en su materia y en su método, son ociosas las disputas sobre su relativa dignidad.

Obviamente se justifica que Bergson insista en la necesidad del funcionamiento de la inteligencia, y también en la de la ciencia. A buen seguro, las ideas de Bergson no son siempre, ni mucho menos, claras e inequívocas. En ocasiones habla, por ejemplo, como si el mundo de las cosas individuales, de las substancias que cambian, fuese una ficción o fabricación de la inteligencia. En otros momentos supone que, en su actividad individualizante, la inteligencia hace distinciones objetivamente fundadas. Su significación precisa queda oscura. Al mismo tiempo, es evidente que no nos sería posible vivir, en ningún sentido reconocible del «vivir», simplemente con la conciencia de un continuo flujo del devenir. Sin un mundo de cosas distintas no podríamos vivir ni actuar. Y este mundo no lo podríamos entender ni controlar sin la ciencia. De ahí que Bergson haga muy bien asegurando que no intenta combatir a la ciencia tachándola de superflua. Pero, una vez dicho todo esto, sigue siendo verdad que para él es la intuición, no la inteligencia, y la metafísica más bien que la ciencia, las que nos revelan la naturaleza de la realidad subyacente al construido, aunque necesariamente construido, mundo del científico. Y cuando Bergson dice que la metafísica se somete al control de la ciencia, lo que realmente quiere decir es que en su opinión la ciencia moderna se está desarrollando de tal modo que más bien confirma que desmiente sus teorías filosóficas. En otras palabras, si damos como verdadera la tesis de Bergson, parece seguirse que en aspectos importantes la metafísica ha de ser superior a la ciencia, por mucho que Bergson haya procurado

desentenderse de tales juicios de valor.

Ya hemos hecho referencia a la actitud negativa de Bergson para con los sistemas filosóficos. Ni que decir tiene que no le atraen nada las tentativas de deducir *a priori* la estructura de la realidad partiendo de proposiciones pretendidamente verdaderas y evidentes de por sí. Quien estima que «la filosofía nunca ha admitido con franqueza esta continua creación de imprevisible novedad»[505] es obvio que no está dispuesto a ver con buenos ojos ningún sistema de tipo espinozista. De hecho, Bergson niega explícitamente que tenga la intención de construir cualquier especie de sistema omnicomprensivo. Lo suyo es considerar distintas cuestiones sucesivamente, reflexionando sobre los datos con que se cuenta en diversos campos.[506] Algunas de las cuestiones que a los filósofos metafísicos les han parecido muy importantes son despachadas por Bergson como pseudoproblemas: «¿Por qué hay algo y no nada?», y «¿Por qué hay orden y no desorden?», son preguntas que pone como ejemplos de pseudoproblemas o, por lo menos, de cuestiones mal planteadas.[507] En vista de su fama de aficionado a los altos vuelos poéticos y al lenguaje imaginativo e impreciso, complácele a Bergson recalcar el hecho de que él intenta ser todo lo concreto y fiel que se puede ser para con la realidad tal como la experimentamos. Cierto que de sus escritos sucesivos emerge una visión del mundo más o menos unificada. Pero esto se debe a la convergencia de sus varias líneas de pensamiento más que a ninguna intención deliberada de construir un sistema omnicomprensivo. Hay, naturalmente, algunas ideas-clave que se repiten y que aparecen por doquier, como las de intuición y duración; pero no son postuladas de antemano como las premisas de un sistema deductivo.

Cuando Bergson trata de la vida mental, no hay gran dificultad en comprender lo que entiende él por intuición, aunque a uno no le acabe de gustar el término. Es equivalente a la conciencia inmediata de Maine de Biran. Pero cuando Bergson vuelve a una teoría general de la evolución, como en *L’évolution créatrice*, no es tan fácil ver cómo puede decirse que esta teoría está basada en la intuición. Aunque nosotros tengamos conciencia inmediata de un ímpetu vital o *élan vital* en nosotros mismos, hace falta extrapolar bastante las cosas para convertir esta intuición en la base de una teoría general de la evolución. Las miras de la filosofía de *l’esprit* llegan a ser mucho más amplias que las de cualquier tipo de psicología reflexiva. Pero será mejor que no discutamos estas materias antes de haber examinado los temas que Bergson investigó sucesivamente.

3. Tiempo y libertad.

En el prefacio a *Tiempo y voluntad libre* anuncia Bergson su intento de establecer que «toda discusión entre los deterministas y sus oponentes implica una confusión previa de la duración con la extensión, de la sucesión con la simultaneidad y de la cualidad con la cantidad».[508] Tan pronto como quede eliminada esta confusión se verá seguramente cómo se esfuman las objeciones contra la libertad, así como las definiciones que de ésta se han dado y «en cierto sentido, hasta el problema mismo de la voluntad libre».[509] En tal caso, Bergson tiene que explicar desde luego la naturaleza de la presunta confusión, antes de pasar a hacer ver cómo afecta su eliminación al determinismo.

Los objetos físicos los concebimos, según Bergson, como existiendo y ocupando posiciones en «un medio homogéneo y vacío»,[510] o sea, en el espacio. Y es el concepto del espacio el que determina nuestra idea ordinaria del tiempo, el concepto del tiempo que se emplea en las ciencias naturales y para los fines de la vida práctica. Es decir, concebimos el tiempo según la analogía de una línea ilimitada compuesta de unidades o momentos exteriores unos a otros. Esta idea da origen a acertijos semejantes a los que propuso antiguamente Zenón.[511] Pero nos capacita para medir el tiempo y para fijar la ocurrencia de eventos, como simultáneos o como sucesivos, en el interior de ese tiempo que es él mismo vacío y homogéneo como el espacio. Este concepto del tiempo es, de hecho, la idea espacializada o matematizada de la duración. La duración pura, de la que podemos percatarnos intuitiva o inmediatamente en la conciencia de nuestra propia vida mental interior, es decir, cuando penetramos en su hondura, es una serie de cambios cualitativos que se fusionan y compenetran entre sí, de suerte que cada «elemento» representa el todo, lo mismo que una frase musical, y no es realmente una unidad aislada, sino sólo por efecto de la abstracción intelectual. La duración pura es una continuidad de movimiento, con diferenciaciones cualitativas pero no cuantitativas. Se la puede, pues, calificar de heterogénea, no de homogénea. Ahora bien, el lenguaje «requiere que establezcamos entre nuestras ideas las mismas distinciones claras y precisas, la misma discontinuidad, que entre los objetos materiales».[512] El pensamiento discursivo y el lenguaje exigen que rompamos el ininterrumpido fluir de la conciencia[513] dividiéndolo en estaciones distintas y numerables que se suceden una a otra en el tiempo, representado como un medio homogéneo. Este concepto del tiempo es, empero, «tan sólo el espectro del espacio apareciéndosele a la conciencia reflexiva»,[514] mientras que la duración pura es «la forma que adopta la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro ego se deja a sí mismo vivir, cuando se abstiene de hacer una separación entre su estado presente y los que le precedieron».[515] Puede decirse, en efecto, que la idea de duración pura expresa la naturaleza de la vida del yo más profundo, en tanto que el concepto del yo como una

sucesión de estados representa el yo superficial, creado por la inteligencia espacializante. La duración pura es captada en la intuición, en la que el yo coincide con su propia vida, mientras que el yo de la psicología analítica es el resultado de un mirarnos a nosotros mismos como a espectadores externos, como si estuviésemos mirando objetos físicos exteriores a nosotros.

Supóngase ahora que concebimos el yo como una sucesión de estaciones o estados distintos en el tiempo espacializado. Nada más natural entonces que pensar que el estado precedente es la causa del estado siguiente. Más aún, los sentimientos y los motivos los tendremos por entidades distintas que causan o determinan otras entidades sucesivas. Esto quizá parezca exagerado y traído por los pelos. Pero puede verse que no lo es con sólo reflexionar sobre cualquier charla en torno a motivos que determinen decisiones. En tal lenguaje, a los motivos se. los hipostatiza claramente y se les confiere una existencia sustancial propia. Bergson afirma así que hay una estrecha vinculación entre el determinismo y la psicología asociacionista. Y en su opinión nada se le puede replicar al determinismo si se supone que esta psicología es suficiente. Pues tiene escaso sentido describir un estado de conciencia como la oscilación entre dos decisiones mutuamente exclusivas y la opción, luego, por una de ellas cuando habría podido optarse por la otra. Si se acepta la psicología asociacionista como adecuada y suficiente, es pérdida de tiempo andar buscando respuestas al determinismo. Una vez nos hayamos dejado meter en su propio terreno, no podremos refutar a los deterministas. Lo que hace falta es traer a debate toda su concepción del yo y de la vida del yo. Y, según ve Bergson las cosas, esto significa contraponer la idea de duración pura a la del tiempo espacializado o geométrico. Si al tiempo se le hace similar al espacio y se conciben los estados de conciencia por analogía con los objetos materiales, el determinismo es inevitable. En cambio, si la vida del yo es vista en su continuidad, en su ininterrumpido fluir, también puede comprenderse que algunos actos broten de la totalidad, de la personalidad entera; y estos actos son libres, «Somos libres cuando nuestros actos dimanan de toda nuestra personalidad, cuando la expresan, cuando tienen con ella aquel indefinible parecido que en ocasiones halla uno entre el artista y su obra.»[516]

Lleva, así, adelante Bergson aquella insistencia en la libertad humana que encontramos entre sus predecesores en el movimiento espiritualista. Buena parte de lo que a este propósito se le ocurre, especialmente en forma de crítica o ataque, da bastante en el blanco. Está bien claro, por ejemplo, que decir que las decisiones de un hombre son determinadas por sus motivos es inducir a equivocación, puesto que sugiere que un motivo es una entidad sustancial que empuja a un hombre, como desde fuera, a actuar en un sentido determinado. Además, mientras el determinismo del carácter, según es presentado por escritores como J. S. Mill, puede resultar muy aceptable, decir que las acciones de un hombre son determinadas por su carácter implica que al sustantivo «carácter» le corresponde un bloque entitatívo que ejerce actividad causal en una única dirección sobre la voluntad. En general, la tesis de

Bergson de que los deterministas, especialmente los que presuponen la psicología asociacionista, son cautivos de una concepción espacial está bien argüida.

Pero de ello no se sigue que Bergson defienda la «libertad de indiferencia». Pues, tal como concibe él esta teoría, implica la misma especie de error que puede hallarse en los deterministas.[517] Opina Bergson que «toda definición de la libertad asegurará la victoria del determinismo».[518] Porque la definición es el resultado del análisis, y éste implica la transformación del proceso en una cosa y de la duración en extensión. La libertad es la indefinible «relación del yo concreto con el acto que este yo realiza».[519] Es algo de lo que nos percatamos inmediatamente, pero no es algo que sea susceptible de prueba. Pues el intento de probarlo supone ya adoptar el mismo punto de vista que lleva al determinismo, el punto de vista desde el cual se identifica el tiempo con el espacio o, en cualquier caso, se lo interpreta en términos espaciales.

Bergson, naturalmente, no mantiene que todas las acciones realizadas por un ser humano sean acciones libres. Distingue entre «dos diferentes yos, uno de los cuales es algo así como la proyección externa del otro, su representación espacial y, podríamos decir, social».[520] Recuérdasenos aquí la distinción kantiana entre el yo fenoménico y el yo nouménico; pero Kant es hallado en falta por Bergson respecto a su explicación del tiempo. Para Bergson, actos libres son aquellos que proceden del yo considerado como duración pura. «Actuar libremente es recuperar la posesión de uno mismo, volver a entrar dentro de la duración pura.»[521] «Pero una gran parte de nuestras vidas es vivida al nivel del yo superficial, nivel en el que, más que actuar nosotros mismos, se actúa sobre nosotros, por ejemplo mediante la presión social. Y por eso es por lo que raramente somos libres.»[522] Esta teoría le permite a Bergson, al parecer, evitar la embarazosa posición de Kant, es decir, la noción de que unas mismas acciones son desde un punto de vista determinadas y desde otro libres. Hasta para Bergson, desde luego, un acto libre, que brota del yo «más profundo» o de la personalidad entera, aparece como determinado y es situado, por así decirlo, en el tiempo homogéneo y espacializado. Pero este punto de vista lo considera erróneo, aun cuando sea preciso adoptarlo para fines prácticos, sociales y científicos.

Lo que a Bergson se le ofrece decir sobre los dos niveles del yo recuerda no sólo la filosofía kantiana, sino también la más reciente distinción existencialista entre la existencia auténtica y la inauténtica. Hay, por supuesto, diferencias considerables entre la filosofía de Bergson y el existencialísmo, como las hay también entre las diversas ramas del existencialismo. Y tampoco es cuestión de representarse el existencialismo como un desarrollo histórico de la filosofía bergsoniana de la vida. Trátase más bien de afinidades. En la corriente espiritualista y en el existencialismo podemos ver un ataque contra el «cientismo», ataque que se manifiesta con el insistir en la libertad humana y con la interpretación de la misma a base de la idea de algún tipo de yo más profundo. Si consideramos la filosofía de Karl Jaspers, veremos que su tesis de que desde la posición de espectadores externos, que es la del científico objetivante, se hace imposible evitar un determinismo por lo menos metodológico,

mientras que la libertad es algo de lo que el agente, en cuanto agente, tiene conciencia, es una tesis próxima a la de Bergson. Que quienes influyeron en el pensamiento de Jaspers fuesen Kant, Kierkegaard y Nietzsche más bien que Bergson, no altera el hecho de que hay alguna afinidad entre sus líneas de pensamiento.

4. Memoria y percepción: la relación entre el espíritu y la materia.

En *Materia y memoria* intenta Bergson resolver el problema de la relación entre el espíritu y el cuerpo. En la introducción dice que el libro afirma la realidad de ambos, del espíritu y de la materia, y que su posición es, por ende, francamente dualista. Cierto que habla de la materia como de un agregado de imágenes; pero al emplear la palabra «imagen» no pretende dar por supuesto que el objeto físico exista sólo en la mente humana. Quiere, más bien, que se entienda que el objeto es lo que nosotros percibimos que es, y no algo enteramente diferente. Si se trata, por ejemplo, de un objeto rojo, es el objeto lo que es rojo. La rojez no es algo subjetivo. En fin, el objeto físico es «una imagen, pero una imagen que existe en sí misma».[523] Entre tales objetos físicos hay uno que yo conozco no sólo por percepción sino también «desde dentro mediante afecciones. Es mi cuerpo».[524] ¿Cuál es la relación entre mi cuerpo y mi espíritu? En particular, ¿son identificables los procesos mentales con los procesos físicos que se producen en el cerebro, de suerte que el hablar de aquellos primeros y el hablar de estos últimos sean simplemente dos lenguajes o modos de hablar que se refieren a lo mismo? ¿O es la mente, el espíritu, un epifenómeno del organismo cerebral, de manera que dependa por completo, en todo momento, del cerebro? Enunciando de otra forma la cuestión, ¿es la relación entre el espíritu y el cerebro de tal especie que quien tuviese un completo conocimiento de lo que estaba pasando en el cerebro tendría por ello mismo un conocimiento detallado de lo que estaba sucediendo en la conciencia?

Observa Bergson que «la verdad es que habría un modo, sólo uno, de refutar el materialismo: el de probar que la materia es ni más ni menos que lo que parece ser».[525] Porque si la materia no es otra cosa que lo que parece ser, ya no hay razón ninguna para atribuir la materialidad a capacidades ocultas tales como el pensamiento. Esta es una razón de que siga Bergson tratando algo por extenso la naturaleza de la materia. Pero, aunque lo que Bergson considera que es la actitud del

sentido común bastaría, la reflexión filosófica requiere algo más. Y Bergson trata de solucionar su problema mediante un estudio de la memoria, basándose en que la memoria, por representar «precisamente el punto de interacción entre el espíritu y la materia»,[526] parece proporcionar el más fuerte apoyo al materialismo y al epifenomenismo. Sin embargo, el estudio de la memoria implica también un estudio de la percepción, puesto que la percepción está «totalmente impregnada de imágenes mnémicas» que la completan a la vez que la interpretan.[527]

Para ahorrarnos una larga disquisición, distingue Bergson entre dos especies de memoria: en primer lugar está la memoria consistente en mecanismos motores que parecen o son hábitos. Así, puede uno aprenderse, como se suele decir, de carretilla, cierta serie de palabras, una lección o un poema. Y cuando se produce el estímulo apropiado, se dispara el mecanismo y comienza a funcionar. Se da aquí «un cerrado sistema de movimientos automáticos que se suceden unos a otros en el mismo orden y ocupan el mismo tiempo».[528] La memoria, en este sentido de repetición mecánica, es un hábito corporal, como el de andar; considerada precisamente como tal, no incluye representación mental del pasado, sino que es más bien una aptitud corpórea, una disposición orgánica a responder de cierto modo a determinados estímulos. La memoria así entendida no la tienen tan sólo los seres humanos. A un loro, por ejemplo, se le puede entrenar para que responda a un estímulo emitiendo ciertas palabras sucesivamente. Esta clase de memoria es diferente de lo que Bergson llama «memoria pura», la cual es representación y registra «todos los sucesos de nuestra vida diaria»,[529] sin descuidar ningún detalle. La memoria en este sentido es espiritual, y ya se comprende que admitir su existencia equivale a admitir que una parte de la mente es infraconsciente. Si el total de mi pasado se almacena, digámoslo así, en mi mente en forma de imágenes mnémicas, es obvio que sólo unas pocas de esas imágenes son devueltas íntegramente a la conciencia en un momento dado. Deben de estar, pues, almacenadas en la zona infraconsciente de la mente. En efecto, si la totalidad de mi pasado, con todos sus detalles, estuviese presente a mi conciencia simultáneamente, la acción llegaría a ser imposible. Y aquí tenemos la clave para entender la relación entre el cerebro y la memoria pura. Es decir, la función del cerebro, según Bergson, es impedir que la memoria pura invada la conciencia, y dejar entrar sólo en ésta aquellos recuerdos que tengan que ver de algún modo con la acción propuesta o requerida. En sí misma, la memoria pura es espiritual; pero sus contenidos son como filtrados por el cerebro. Naturalmente que la memoria pura y la memoria-hábito van juntas en la práctica, por ejemplo en la repetición inteligente de algo aprendido. Pero no debería confundírselas. Pues esta confusión es lo que presta apoyo al materialismo.

El concepto de memoria pura es conectado por Bergson con el de duración pura. Y sostiene, recurriendo al estudio de fenómenos patológicos como la afasia, que no hay ninguna prueba decisiva de que los recuerdos estén localizados espacialmente en el cerebro. En su opinión, el cerebro no es un almacén de recuerdos, sino que

desempeña un papel análogo al de una central telefónica. Si se pudiese penetrar en el cerebro y ver claramente todos los procesos que en él tienen lugar, probablemente todo lo que encontraríamos allí serían «movimientos planificados o preparados».[530] O sea, que el estado cerebral representa sólo una pequeña parte del estado mental, a saber «aquella parte que es capaz de traducirse en movimientos de locomoción».[531] En otras palabras, Bergson trata de refutar el paralelismo psico-físico o psico-neural, arguyendo que el estado del cerebro indica el del espíritu o de la mente en tanto en cuanto que la vida psíquica está orientada hacia la acción y es el remoto comienzo o, por lo menos, la preparación de la acción.

La percepción, insiste Bergson, es de diferente naturaleza que el recuerdo. En la percepción el objeto percibido está presente como objeto de una intuición de lo real, mientras que en el recuerdo se rememora un objeto ausente. Pero aunque la percepción sea una intuición de lo real, es erróneo suponer que la percepción en cuanto tal esté orientada al conocimiento puro. Por el contrario, está «enteramente orientada hacia la acción».[532] O sea, que la percepción es, básicamente, selectiva con miras a la posible acción o reacción. Es de carácter utilitario. Se concentra de raíz en lo que pueda responder a una necesidad o a una tendencia. Y cabe suponer que en los animales la percepción no es, generalmente, sino esto.[533] A medida que ascendemos por los estadios de la evolución de la vida orgánica hasta entrar en la esfera de la conciencia y la libertad, va aumentando el área de la acción posible y de la subjetividad de la percepción. Pero la percepción en sí misma, la «percepción pura», está orientada a la acción. Y no es lo mismo que el recuerdo. Si nuestras percepciones fuesen todas «puras», simples intuiciones de objetos, la función de la conciencia sería unirlas por medio de la memoria. Pero esto no sería convertirlas en recuerdos o actos de recordación.

De hecho, empero, la percepción pura tiene bastante de concepto límite. «La percepción nunca es un simple contacto de la mente con el objeto presente. Está toda ella impregnada de imágenes mnémicas que la completan interpretándola.»[534] La memoria pura se manifiesta en imágenes, y estas imágenes entran a formar parte de nuestras percepciones. En teoría podemos distinguir entre memoria pura y percepción pura. Y para Bergson es importante que se haga la distinción. De lo contrario, por ejemplo, el recuerdo se interpretaría como una forma despierta de la percepción, cuando, de hecho, difiere de ella en especie y no sólo en intensidad. Pero, en la práctica, el recuerdo y la percepción se interpenetran. Dicho con otras palabras, la percepción, en su forma concreta o actual, es una síntesis de memoria pura y percepción pura, y, por lo tanto, «de mente (*esprit*) y materia».[535] En la percepción concreta la mente contribuye con imágenes mnémicas, que dan al objeto de la percepción una forma completa y significante. En opinión de Bergson, esta teoría ayuda a superar la oposición entre el idealismo y el realismo y derrama también luz sobre la relación entre la mente o el espíritu y el cuerpo. «La mente (el espíritu) toma prestadas de la materia las percepciones, de las que saca su alimento, y se las

devuelve a la materia en forma de movimiento sobre el que ha puesto la impronta de su propia libertad.»[536] La percepción pura, que como concepto límite es la coincidencia del sujeto y el objeto, pertenece al lado de la materia. La memoria pura, que manifiesta duración real, pertenece al lado del espíritu. Pero la memoria, como «síntesis del pasado y el presente con miras al futuro»[537] conjunta o une las sucesivas fases de la materia para utilizarlas y manifestarse a sí misma mediante las acciones, las cuales son la razón de que el alma esté unida con el cuerpo. En opinión de Bergson, el espíritu y la materia, el alma y el cuerpo, están unidos para la acción; y esta unión ha de entenderse no en términos espaciales,[538] sino en términos de duración.

Como ocurre con otros escritos de Bergson, la mayoría de los lectores de *Matière et mémoire* encuentran a menudo difícil comprender su sentido preciso. Y tienen su buen derecho a sospechar que, si no logran hallarlo, no es por culpa de ellos. Ahora bien, la posición general de Bergson puede resumirse así: El cuerpo es «un instrumento de la acción y sólo de la acción».[539] La percepción pura es acción virtual, por lo menos en el sentido de que destaca del campo de los objetos el objeto que interesa desde el punto de vista de la posible acción corpórea. «La acción virtual de las cosas sobre nuestro cuerpo y de nuestro cuerpo sobre las cosas es nuestra percepción misma.»[540] Y el estado del cerebro corresponde exactamente a la percepción. Pero, de hecho, la percepción no es «percepción pura», sino que está enriquecida y es interpretada por la memoria, que, en sí misma, como «memoria pura», es «algo distinto de una función del cerebro».[541] La percepción, tal como realmente la experimentamos (o sea, impregnada de imágenes mnémicas), es, por lo tanto, un punto en el que el espíritu y la materia, el alma y el cuerpo, se interseccionan dinámicamente, con una orientación a la acción.[542] Y mientras que el elemento «percepción pura» corresponde exactamente al estado del cerebro o a los procesos cerebrales, no puede decirse lo mismo del elemento «memoria pura». El espíritu o la mente no es en sí una función del cerebro, ni un epifenómeno, pero, en cuanto orientado a la acción, depende del cuerpo, del instrumento de la acción; y la acción virtual, que prefigura o planifica y prepara la acción real, depende del cerebro. Una lesión del cerebro puede inhibir la acción; pero, en cambio, no debe pensarse que ninguna lesión destruya la mente o el espíritu en sí.[543]

5. Instinto, inteligencia e intuición en el contexto de la teoría de la evolución.

En *Tiempo y voluntad libre* y en *Materia y memoria*, Bergson, tratando problemas particulares, introduce a los lectores a sus ideas del tiempo matemático o espacializado y de la duración pura; de la inteligencia analítica, dominada por el concepto de espacio, y por el de la intuición; de la materia como el campo del mecanismo, y del espíritu como la esfera de la libertad creativa; del hombre como agente más que como espectador, y de la inteligencia que sirve a las necesidades de la acción, aunque el hombre, por la intuición, es capaz de captar la naturaleza del devenir, tal como se manifiesta en su propia vida interior. En *La evolución creadora* expone estas ideas en un contexto más amplio. El año del nacimiento de Bergson, 1859, fue también el de la publicación de *El origen de las especies*. Pero aunque la teoría de la evolución en general penetraba todo su pensamiento, Bergson se sentía incapaz de aceptar cualquier interpretación mecanicista de ella, incluyendo el darwinismo. La teoría de la «selección natural», por ejemplo, en la que a través de variaciones casuales el organismo se va adaptando para sobrevivir, le parecía totalmente inadecuada. En el proceso de la evolución podemos ver un auge de la complejidad. Ahora bien, la mayor complejidad implica mayor riesgo. Si el valor sobrevivencia fuese el único factor, cabría esperar que la evolución se detuviese en los más simples tipos de organismo. En cuanto a las variaciones ocasionales o fortuitas, si ocurriesen en una parte de un todo (por ejemplo en el ojo), podrían impedir el funcionamiento de este todo. Para que el todo funcione bien ha de haber coordinación o coadaptación; y atribuir ésta simplemente al «azar» es pedir demasiado a la credulidad. Al mismo tiempo, a Bergson le parecía inaceptable explicar la evolución en términos de finalidad, si la idea de finalidad hubiese que entenderla en el sentido de que el proceso evolutivo fuese simplemente el logro o la realización de un fin predeterminado. Pues este tipo de teoría eliminaba toda novedad y creatividad y en algunos aspectos importantes se asemejaba al mecanicismo. Claro que añadía la idea de un fin preconcebido o predeterminado; pero ni en el caso de una explicación mecanicista ni en el de una explicación teleológica[544] quedaba lugar alguno para la emergencia de lo nuevo.

En opinión de Bergson, la clave de la evolución de la vida en general hemos de buscarla en la vida interior del hombre. En nosotros mismos tenemos conciencia, o más bien podemos tenerla, de un ímpetu vital, un *élan vital*, que se manifiesta en la continuidad de nuestro propio devenir o duración. Por lo menos como hipótesis especulativa nos es lícito extrapolar esta idea y postular «un ímpetu original de vida, que va pasando de las semillas de una generación a las de la generación siguiente por conducto de los organismos desarrollados que forman el vínculo unitivo entre las generaciones seminales».[545] Este ímpetu es considerado por Bergson como la causa

de las variaciones, al menos, de las pasadas, que produjeron el cúmulo de las nuevas especies.[546] Su modo de obrar no debe tenerse por análogo al de los artífices mecánicos que juntan piezas ya preparadas para formar un todo, sino más bien como una acción organizadora,[547] que procede de un centro hacia fuera, efectuando la diferenciación en el mismo proceso. El *élan vital* tropieza con la resistencia de la materia inerte; y en su esfuerzo por vencer esta resistencia abre nuevas sendas. De hecho, es el choque de la «explosiva» actividad del ímpetu vital con la materia que se le resiste lo que origina el desarrollo de diferentes líneas y niveles de evolución. En su enérgico actuar creativo, el ímpetu vital trasciende la fase de organización que ha alcanzado. Por eso Bergson compara el movimiento evolutivo con el fragmentarse de una bomba al explotar, siempre que nos imaginemos que los fragmentos son ellos también otras tantas bombas que a su vez explotan.[548] Cuando el ímpetu vital organiza con éxito la materia a un cierto nivel, continúase dando el ímpetu a ese nivel en las series de individuos, miembros de la especie en cuestión. Pero la energía creadora del *élan vital* no se agota a un nivel determinado, sino que se sigue expresando nuevamente.

Según Bergson, la evolución avanza en tres direcciones principales: la de la vida de la planta, la de la vida instintiva y la de la vida inteligente o racional. Con esto no se niega que las diferentes formas de vida tengan un origen común en organismos más primitivos y apenas diferenciados. Ni se pretende dar por supuesto que no tienen nada en común. Pero sí se quiere decir que no se han sucedido simplemente una a otra. Por ejemplo, la vida vegetativa o de la planta no ha sido sustituida por la vida animal. Bergson piensa, pues, que es más razonable considerar que los tres niveles siguen tres tendencias divergentes de una actividad que se ha dividido en el curso de su desarrollo, que no que sean tres grados sucesivos de una y la misma tendencia. El mundo de las plantas se caracteriza por el predominio de los rasgos de fijeza o estabilidad e insensibilidad, mientras que en el mundo de los animales hallamos la movilidad y la conciencia (en algún grado) como características predominantes. Además, en el mundo animal cabe distinguir entre las especies en que la vida intuitiva ha llegado a ser la característica dominante, que es el caso de insectos como las abejas y las hormigas, y las especies vertebradas en las que ha emergido y se ha desenvuelto la vida inteligente.

Lamenta Bergson tener que advertir que, para discutir debidamente su teoría de que la evolución sigue tres tendencias divergentes, es necesario hacer unas distinciones más tajantes que las que en la actualidad suelen hacerse. «Casi no hay ninguna manifestación de la vida que no contenga en un estado rudimentario, latente o virtual, las características esenciales de la mayoría de las demás manifestaciones. La diferencia está en las proporciones.»[549] De ahí que al grupo haya que definirlo no por su simple posesión de ciertas características, sino más bien por su tendencia a acentuarlas. Por ejemplo, en la realidad de los hechos, la vida intuitiva y la vida inteligente se interpenetran en varios grados y proporciones, mas no por eso difieren

menos en especie, y es importante considerarlas por separado.

Tanto el instinto como la inteligencia los define Bergson refiriéndose a la fabricación y al empleo de instrumentos. El instinto es «una facultad de usar y construir instrumentos organizados»,[550] es decir, instrumentos que son parte del mismo organismo. La inteligencia es «la facultad de hacer y emplear instrumentos no organizados»,[551] esto es, instrumentos artificiales o utensilios. La actividad psíquica, en cuanto tal, tiende a actuar sobre el mundo material. Y puede hacerlo directa o indirectamente. Suponiendo, pues, que haya que hacer una elección, cabe decir que «el instinto y la inteligencia representan dos soluciones divergentes, igualmente elegantes, de un mismo problema».[552]

Por lo tanto, si al hombre se le considera históricamente, deberá presentársele, según Bergson, no como *homo sapiens* sino como *homo faber*, el hombre trabajador, fabricante o constructor de utensilios para actuar sobre su entorno material. Porque el hombre es inteligente, y «la inteligencia, considerada en lo que parece ser su aplicación original, es la facultad de fabricar objetos artificiales, en particular utensilios para hacer utensilios, y de variar su fabricación indefinidamente».[553]

Sea lo que fuere lo que la inteligencia haya llegado a ser en el curso de la historia humana y del progreso científico del hombre, su rasgo esencial es su orientación práctica. Está, como el instinto, al servicio de la vida.

Puesto que el intelecto humano está orientado originariamente a construir, a actuar sobre el entorno material del hombre por medio de los instrumentos que crea, se interesa primero y ante todo por los cuerpos inorgánicos, por objetos físicos externos a los demás objetos físicos y distintos de ellos, y, en tales objetos, por las partes consideradas en cuanto tales, clara y distintamente. En otras palabras, el entendimiento humano tiene por objeto principal suyo lo que es discontinuo y estable o inmóvil; y tiene el poder de reducir un objeto a sus elementos constitutivos y de volver a juntar estos elementos. Naturalmente puede interesarse también por los organismos vivos, pero tiende a tratarlos del mismo modo que a los objetos inorgánicos. El científico, por ejemplo, reducirá el ser vivo a sus componentes físicos y químicos y tratará de reconstruirlo teóricamente a partir de esos elementos. Para decirlo en forma negativa, «el entendimiento se caracteriza por una incapacidad natural para comprender la vida».[554] No puede captar el devenir, la continuidad y la duración pura en cuanto tales. Trata de encajar a la fuerza lo continuo en sus propios casilleros o categorías, introduciendo claras y tajantes distinciones conceptuales que son inadecuadas al objeto. Es incapaz de pensar la duración pura sin transformarla en un concepto espacializado, geométrico, del tiempo. Toma, por así decirlo, una serie de fotografías estáticas de un movimiento creativo continuo, que elude tal tipo de captación. En fin, el intelecto, aunque admirablemente adaptado para la acción y para hacer posible el control del medio ambiente (y el del hombre mismo en la medida en que éste puede convertirse en objeto científico), no está dotado para captar el movimiento de la evolución, de la vida, «la continuidad de un cambio que es

movilidad pura».[555] Divide el continuo devenir en una serie de estados inmóviles. Más aún, como el entendimiento analítico procura reducir el devenir a unos elementos dados y reconstituirlo a partir de esos elementos, no puede admitir la creación de algo nuevo e imprevisible. El movimiento de la evolución, la actividad creatriz del *élan vital,* se representa o bien como un proceso mecánico o bien como la progresiva realización de un plan preconcebido. En ninguno de los dos casos queda lugar para la creatividad.

Si suponemos, con Bergson, que la evolución es la actividad creatriz de un impulso vital que utiliza y, por así decirlo, eleva a la materia en su continuo movimiento ascendente,[556] y si, como Bergson asegura, el intelecto humano o la inteligencia es incapaz de captar este movimiento tal como en realidad es, síguese de aquí que el intelecto es incapaz de entender la realidad o que, por lo menos, sólo puede aprehenderla distorsionándola y caricaturizándola. Bergson dista, pues, mucho de sostener que la función primordial del intelecto sea conocer la Realidad, con mayúscula, y que sus funciones de análisis científico y de invención tecnológica sean secundarias o incluso aplicaciones de inferior grado. Por el contrario, el intelecto se ha desarrollado ante todo para la acción y para lograr el control práctico del medio ambiente, y sus usos lógico y científico le son connaturales, mientras que para lo que no está dotado por la naturaleza es para captar la Realidad. El hombre, como ya se notó antes, es *homo faber* más que *homo sapiens,* al menos en lo que concierne a su naturaleza originaría.

Puestas así las cosas, surge obvia la pregunta de si nos es posible conocer de algún modo la naturaleza de la realidad, es decir, la realidad tal como es en sí. Pues ¿qué otros medios tenemos de conocer sino el intelecto? El instinto podrá estar más próximo a la vida. Quizá sea, como asegura Bergson, una prolongación de la vida. Pero el instinto no es reflexivo. Volver al instinto sería abandonar la esfera de lo que ordinariamente suele llamarse conocimiento. Por lo tanto, si el pensamiento conceptual es incapaz de captar la verdadera naturaleza de lo real, del devenir creativo, parece seguirse que nunca podremos conocerlo y que estamos condenados a vivir contentándonos simplemente con nuestras propias representaciones ficticias de la realidad.

Ni que decir tiene que Bergson se hace también una pregunta así, y trata de responderla. De hecho, la línea principal de su pensamiento es deducible de lo que ya queda expuesto. Pero en *L’évolution créatrice* aparece dentro del amplio contexto de la teoría de la evolución y conectada con la idea de las direcciones o tendencias divergentes del proceso evolutivo. La inteligencia se interesa por la materia, y «mediante la ciencia, que es su obra, nos irá revelando cada vez más por completo el arcano de las operaciones físicas».[557] Pero sólo puede captar la vida traduciéndola en términos de inercia. El instinto está orientado hacia la vida, pero carece de conciencia reflexiva. Sin embargo, si el instinto, que es una prolongación de la vida misma,[558] pudiera ampliar su objeto y reflexionar también sobre sí, «nos daría la

clave de las operaciones vitales»,[559] Y esta idea se verifica en la intuición, la cual «es instinto que ha llegado a hacerse desinteresado, consciente de sí, capaz de reflexionar sobre su objeto y de ampliarlo indefinidamente».[560] La intuición presupone el desarrollo de la inteligencia. Sin este desarrollo, el instinto habría permanecido fijado a los objetos de interés práctico, atendiendo sólo a los movimientos físicos. En otras palabras, la intuición presupone la emergencia de la conciencia reflexiva, que después se divide en inteligencia e intuición, correspondiendo respectivamente a la materia y a la vida. «Este desdoblamiento de la conciencia está, pues, relacionado con la doble forma de lo real, y la teoría del conocimiento debe depender de la metafísica.»[561]

Supongamos con Bergson que la inteligencia está orientada a la materia y la intuición a la vida. Supongamos también que la inteligencia desarrollada crea las ciencias naturales. La implicación obvia es que la filosofía, puesto que trata de la vida, se basa en la intuición. En efecto, Bergson nos dice que, si pudiera prolongarse la intuición más allá de unos pocos instantes, los filósofos estarían todos de acuerdo.[562] Pero la lástima es que la intuición no se puede prolongar tanto como para hacer desaparecer inmediatamente los sistemas de filosofía rivales. En la práctica, ha de haber intercambio entre intuición e inteligencia. La inteligencia tiene que aplicarse al contenido de la intuición; y lo que la inteligencia haga de este contenido ha de ser contrastado y corregido por referencia a la intuición. Tenemos que funcionar, por así decirlo, con los instrumentos de que disponemos; y la filosofía difícilmente puede alcanzar el grado de pureza que alcanza la ciencia positiva en la medida en que ésta se libera de los supuestos y los prejuicios metafísicos. Ahora bien, sin la intuición la filosofía es ciega.

Bergson empleaba la intuición de nuestra propia libertad, de nuestra propia actividad creadora libre, como una clave para penetrar la naturaleza del universo. «El universo no está hecho, sino que se está haciendo de continuo.»[563] Más precisamente, hay hacer y deshacer. Bergson emplea la metáfora de un chorro de vapor que sale a alta presión de una caldera, y que al condensarse vuelve a caer en forma de gotas. «Así, de un inmenso depósito de vida deben de estar saltando incesantes chorros, cada uno de los cuales, al recaer, es un mundo.»[564] La materia representa la recaída, el proceso del deshacerse, de la degradación, mientras que el movimiento de la vida en el mundo representa lo que queda del impulso ascensional en el movimiento invertido. La creación de las especies vivientes se debe a la actividad creativa de la vida; pero, desde otro punto de vista, las especies en su autoperpetuarse representan un recaer, una degradación. «Materia o espíritu, la realidad se nos ha aparecido como un perpetuo devenir. Se hace o deshace a sí misma, pero nunca es algo (simplemente) ya hecho.»[565]

¿Cómo justifica Bergson —podemos preguntar— tal extrapolación de la experiencia que en nosotros mismos tenemos de una libre actividad creadora? ¿O

acaso pretende que podemos intuir el devenir en general, el *élan vital* cósmico? En su *Introducción a la metafísica* formula él esta cuestión: «Si la metafísica ha de proceder por intuición, si la intuición tiene por objeto la movilidad de la duración, y si la duración es en esencia psicológica, ¿no estaremos encerrando al filósofo en la exclusiva contemplación de sí mismo?»[566] Responde Bergson que la coincidencia, en la intuición, con nuestra propia duración nos pone en contacto con una continuidad total de duraciones y, así, nos capacita para trascendernos. Pero, al parecer, esto sólo puede ocurrir si la experiencia de nuestra propia duración es una intuición de la actividad creatriz del impulso vital cósmico. Es lo que parece dar por supuesto Bergson cuando se refiere a una «coincidencia de la conciencia humana con el principio viviente del que dimana», un «contacto con el esfuerzo creativo».[567] En otro sitio afirma que «la materia y la vida que llenan el mundo están también en nosotros; las fuerzas que operan en todas las cosas las sentimos en nosotros mismos; sea cual fuere la esencia íntima de aquello que es y de aquello que se está haciendo, nosotros participamos en ello».[568] Así que, presumiblemente, es nuestra participación en el *élan vital* o su operación en nosotros lo que capacita a Bergson para basar una teoría filosófica general en una intuición que, en primera instancia, es intuición de la duración en el hombre mismo.

El concepto del *élan vital* tiene algún parecido, de todos modos, con aquel del alma del mundo que encontrábamos en la filosofía antigua y en algunos filósofos modernos tales como Schelling. Bergson habla también del impulso vital como «supra-conciencia»[569] y lo compara a un cohete cuyos extinguidos fragmentos caen como materia. Además, emplea la palabra «Dios», describiendo a Dios como «un continuo surgimiento»[570] o de manera más convencional como «incesante vida, acción y libertad»[571] En *La evolución creadora*, el concepto de Dios es introducido simplemente en el contexto de la teoría evolucionaría, significando un inmanente impulso vital cósmico que no es creador en el sentido tradicional judeocristiano, sino que usa la materia como el instrumento para la creación de nuevas formas de vida. Pero las ideas de Bergson acerca de Dios y la religión será mucho mejor dejarlas para el capítulo siguiente, donde examinaremos su obra relativa al tema.

Nos hemos referido ya a la falta de precisión lingüística de Bergson. Pero si el pensamiento conceptual es incapaz de aprehender la realidad tal como ésta es en sí, difícilmente podemos esperar un alto grado de precisión. «Las comparaciones y las metáforas sugerirán aquí lo que uno no logra expresar [...]. Tan pronto como empezamos a tratar del mundo espiritual, la imagen, aunque con ella sólo se intente sugerir, puede darnos la visión directa, mientras que el término abstracto, que es de origen espacial y que pretende expresar, nos deja la mayoría de las veces entregados a la metáfora.»[572] Como, en vista de las premisas de Bergson, no parece que quede gran cosa de provecho que decir sobre esta materia, pasaré a advertir que en este capítulo no me he propuesto determinar las influencias que recibió el pensamiento de

Bergson. Poco puede dudarse, por ejemplo, de que le influyó la concepción de Ravaisson acerca del movimiento inverso de la materia y del mecanismo como una especie de recaída de la libertad en el hábito. Pero aunque Bergson se refiere a varios filósofos eminentes del pasado, tales como Platón, Aristóteles, Spinoza, Leibniz y Kant, y entre los modernos a Herbert Spencer y a algunos científicos y psicólogos, hace muy pocas referencias a sus predecesores inmediatos. Reconoció tener alguna deuda para con Plotino, Maine de Biran y Ravaisson; pero aunque es demostrable, a pesar de sus negativas al respecto, que probablemente había leído artículos y libros de más de un predecesor inmediato y de algún contemporáneo,[573] no se sigue necesariamente que tomara, sin más, de ellos la idea en cuestión. Las disputas sobre su originalidad o falta de tal se prestan a ser, de suyo, inconclusivas. Ni tiene el asunto mayor importancia. Dondequiera que se originasen, las ideas que se apropió Bergson forman ya parte de su filosofía.

Capítulo X
Henri Bergson. — II

1. Observaciones introductorias.

En el último capítulo hemos expuesto el procedimiento general de Bergson, su modo de tratar las cosas, refiriéndonos a *Tiempo y voluntad libre*, *Materia y memoria* y *La evolución creadora*. Selecciona él ciertos conjuntos de datos empíricos que le interesan o le llaman más la atención y trata de interpretarlos en términos de algunas hipótesis coordinantes o de algún concepto básico. Por ejemplo, si los datos inmediatos de la conciencia sugieren que la mente trasciende la materia, mientras que la investigación científica parece apuntar en la dirección del epifenomenismo, la cuestión de la relación entre la mente o el espíritu y la materia (o entre el alma y el cuerpo) se presenta una vez más y reclama el despliegue de una teoría que compagine ambas series de datos. Pero mientras Bergson está con frecuencia seguro de que una determinada teoría es inadecuada o errónea, no es propenso en cambio a proclamar dogmáticamente sus propias teorías como si fuesen la verdad última y definitivamente probada. Lo que hace es mostrarnos un cuadro que, en su opinión, representa mejor que otros el panorama, y trata entonces de convencernos con argumentos persuasivos de que su pintura es, efectivamente, la mejor; pero a menudo manifiesta tener conciencia del carácter especulativo y exploratorio de sus hipótesis explicativas.

En su última obra de más vuelos, *Las dos fuentes de la moral y de la religión,* sigue Bergson su procedimiento acostumbrado tomando por punto de partida datos empíricos que están en relación con la vida moral y religiosa del hombre. En el campo de la moral, por ejemplo, ve que hay hechos que muestran que se dan conexiones entre códigos de conducta y algunas sociedades concretas. Al mismo tiempo, ve el papel que juegan en el desarrollo de las ideas y de las convicciones éticas ciertos individuos que se han destacado por encima de los patrones generales de sus sociedades. Asimismo, en el área de la religión, considera Bergson los aspectos sociológicos de la religión y sus funciones sociales en la historia, sin dejar de tomar también en cuenta los niveles personales y más profundos de la conciencia religiosa. Para la información tocante a los datos empíricos confía en gran parte en los escritos de sociólogos como Durkheim y Lévy-Bruhl y, para lo que atañe a los

aspectos místicos de la religión, se fía de escritores como Henri Delacroix y Evelyn Underhill. Pero la cosa es que su teoría de las dos fuentes de la moral y la religión está basada en su convencimiento de que pueden distinguirse conjuntos de datos empíricos que resultan inexplicables como no sea por medio de una teoría o una explicación compleja de este tipo.

Bergson no comienza su tratamiento de la moral formulando explícitamente ciertos problemas o cuestiones, sino que la naturaleza de sus cuestionamientos emerge con más o menos claridad de su reflexión sobre los datos. Un modo de formular su problema sería preguntar: ¿Qué parte desempeña la razón en la moral? Sin duda que a la razón ha de asignársele algún papel; pero éste no consiste en el de ser una fuente. Bergson opina que son dos las fuentes de la moral, una infra-racional y otra supra-racional. Dado como trata el instinto, la inteligencia y la intuición en *La evolución creadora*, era de esperar esta tesis. En otras palabras, las convicciones que Bergson tiene ya formadas influyen ciertamente (como no podía ser menos) en sus reflexiones sobre los datos pertinentes a la vida moral y religiosa del hombre. A la vez, sus ideas religiosas aparecen en *Las dos fuentes* bastante más desarrolladas que cuanto lo habían sido en *La evolución creadora*. En fin, la concepción general bergsoniana, según queda dicho, emerge o es construida a partir de una serie de investigaciones particulares o líneas de pensamiento que están conectadas entre sí por la continua presencia de ciertos conceptos clave, tales como los de duración, devenir, creatividad e intuición.

2. La moral cerrada.

Bergson inicia su tratamiento de la moral reflexionando sobre el sentido humano de obligación. Dista mucho de estar de acuerdo con Kant en cuanto a que la moral se derive de la razón práctica. Tampoco está dispuesto a otorgar al concepto de obligación la posición preeminente que ocupa en la ética kantiana. Al mismo tiempo, Bergson reconoce desde luego que el sentido de la obligación es un rasgo prominente de la conciencia moral. Además, concuerda con Kant en que la obligación presupone la libertad. «Un ser no se siente obligado si no es libre, y toda obligación, en sí misma, implica libertad.»[574] No es posible desobedecer a las leyes de la naturaleza. Pues éstas son declaraciones del proceder real de los seres; y si encontramos que algunos seres actúan contra una supuesta ley, reformulamos la ley de tal modo que cubra las excepciones. En cambio, sí que es muy posible desobedecer una ley o regla

moral. Porque en este caso no se da necesidad, sino obligación. Cuando se habla de obediencia a las leyes de la naturaleza, no hay que tomarlo a la letra; pues tales leyes no son prescriptivas sino descriptivas.[575] En cambio, la obediencia y la desobediencia a las prescripciones morales son fenómenos corrientes.

La cuestión que Bergson plantea es la de la causa o la fuente de la obligación. Y la respuesta que da es que su fuente es la sociedad. Vale decir, que obligación significa presión social. La voz del deber no es algo imperioso, algo que venga de otro mundo; es la voz de la sociedad. El imperativo social pesa sobre el individuo en cuanto tal. Por eso se siente él obligado. Pero el individuo humano es también miembro de la sociedad. De ahí que durante mucho tiempo observemos las reglas sociales sin reflexión y sin experimentar en nosotros ninguna resistencia. Sólo al experimentar tal resistencia somos de hecho conscientes de un sentido de la obligación. Y como estos casos son infrecuentes en comparación con el número de veces que obedecemos más bien de un modo automático, es erróneo interpretar la vida moral en términos de un hacerse violencia, un vencer la inclinación, y así sucesivamente. Teniendo el hombre, como tiene, su «yo social», su aspecto sociable, es generalmente proclive a adaptarse a la presión social. «Cada uno de nosotros pertenece a la sociedad tanto como se pertenece a sí mismo.»[576] Cuanto más ahondamos en la personalidad, más inconmensurable resulta. Pero lo que es evidente es que en la superficie de la vida, donde principalmente moramos, hay una solidaridad social que nos inclina a adaptarnos sin resistencia a las presiones sociales.

Bergson se toma la molestia de argüir que este tipo de visión no implica que el individuo que viviese solo no tendría conciencia de deberes, sentido de obligación. Pues dondequiera que vaya, hasta en una isla desierta, el hombre lleva consigo su «ego social». Está aún unido en espíritu a la sociedad, que sigue hablándole en su pensamiento y en su lenguaje, los cuales han sido formados por la sociedad. «Generalmente, el veredicto de la conciencia es el que sería dado por el ego social.»[577]

Aquí podemos hacer nosotros dos preguntas, Primera; ¿Qué es lo que entiende Bergson por «sociedad»? Y segunda: ¿Qué entiende por «obligación»? A la primera se responde muy fácilmente: por sociedad entiende Bergson, en el contexto, cualquier «sociedad cerrada», según él se expresa. Puede ser una tribu primitiva o un Estado moderno. Con tal que sea una sociedad concreta que tenga conciencia de sí como *tal* sociedad, distinta de otros grupos sociales, es, en la terminología de Bergson, una sociedad cerrada. Y de la sociedad así entendida es de donde emana la obligación; y la función de la presión social, que da origen al sentido de obligación en los individuos miembros de la sociedad, es mantener la cohesión y la vida de esa sociedad.

A la segunda pregunta es más difícil responder. A veces parece que Bergson entiende por obligación el sentido o sentimiento de obligación. Cabe decir que, para él, un hecho empírico como es la presión social constituye la causa de un sentimiento

específicamente ético. Pero otras veces habla como si la conciencia de la obligación fuese el mismo caer en la cuenta de la presión social. En cuyo caso, parece identificarse la obligación con un hecho empírico no moral. Para mayor complicación del asunto, Bergson introduce la idea de la esencia de la presión social, que describe también como la totalidad de la obligación, y la define como «el extracto concentrado, la quintaesencia de los mil hábitos especiales que hemos contraído de obedecer a las mil demandas particulares de la vida social».[578] Quizá lo natural sea entender que esto se refiere a una generalización hecha a partir de obligaciones particulares, con lo que «la totalidad de la obligación sería lógicamente posterior a las obligaciones particulares». Pero esta interpretación cuesta mucho aceptarla. Pues la totalidad de la obligación es descrita también como «el hábito de contraer hábitos»; [579] y aunque se diga que es la suma de los hábitos, es también la necesidad de contraer hábitos y una condición necesaria para la existencia de sociedades. En cuyo caso cabe presumir que es lógicamente anterior a las reglas sociales.

Pero aunque Bergson emplea el término «obligación» de un modo lamentablemente impreciso, es decir, en varios sentidos, lo que en cualquier caso está claro es que, para él, la causa eficiente de la obligación es la presión ejercida sobre sus miembros por una sociedad cerrada, y qué su causa final es el mantenimiento de la cohesión y la vida de la sociedad. Así que la obligación es algo relativo a la sociedad cerrada y tiene una función social. Además, su origen es infra-intelectual. En sociedades tales como las de las abejas y las hormigas, la cohesión social y el servicio a la comunidad corren a cargo del instinto. Pero imaginándonos que la abeja o la hormiga se hicieran conscientes y capaces de reflexión intelectual, podríamos figurárnoslas preguntándose por qué habría de seguir actuando instintivamente como lo han hecho hasta ahora. Cabría ver aquí un caso de presión social que se haría sentir mediante el yo social del insecto, siendo la conciencia de tal presión un sentido de obligación. Por lo tanto, si personificamos a la naturaleza, como Bergson tiende a hacerlo, puede decirse que la presión social y la obligación son los medios empleados por la naturaleza para asegurar la cohesión y conservación de la sociedad cuando emerge el hombre en el proceso de la evolución creadora. La moral de la obligación es, pues, de origen infra-intelectual, en el sentido de que es la forma que adopta en la sociedad humana la actividad instintiva de los miembros de las sociedades infrahumanas.

La cohesión de una sociedad no queda permanentemente asegurada, como es obvio, por la simple presión para que se observen unas reglas que serían clasificadas como reglas morales entre los miembros de una sociedad avanzada, acostumbrados a distinguir entre convencionalismos sociales y normas éticas. Una sociedad primitiva, si se la considera desde un punto de vista, hace extensivo el alcance de la obligación moral a reglas de conducta que nosotros probablemente no clasificaríamos como normas morales. Conforme se amplía la experiencia y progresa la civilización, la razón humana empieza a distinguir entre las reglas de conducta que todavía siguen

siendo necesarias o auténticamente útiles para la sociedad y aquellas otras que ya no son necesarias o útiles. Empieza también a distinguir entre las reglas que se ve que son imprescindibles para la cohesión y la conservación de cualquier sociedad tolerable y los convencionalismos que difieren de una sociedad a otra. Además, cuando un código de conducta tradicional ha sido alguna vez puesto radicalmente en cuestión por la inteligencia humana, la mente suele buscar razones que apoyen ese código. La razón tiene, por consiguiente, mucho que hacer en el campo ético. Pero esto no quita que la ética de la obligación sea, de suyo, de origen infra-intelectual. La razón no la origina, sino que empieza a operar sobre lo que ya hay, clarificando, discriminando, poniendo en orden y defendiendo.

3. La moral abierta; interpretación de ambas.

La moral de la obligación, propia de la sociedad cerrada, no abarca todo el campo de la moral según lo considera Bergson. Cae bien él en la cuenta de que el idealismo moral de quienes han incorporado a sus propias vidas valores y patrones más altos y de más universal efecto que los códigos éticos ordinarios en las sociedades a que pertenecen no se puede explicar con facilidad en términos de presión social de un grupo cerrado. De ahí que afirme la existencia de un segundo tipo de moral que difiere en especie de la moral de la obligación y que se caracteriza por el llamamiento y la aspiración, siendo propia del hombre en cuanto hombre o de la sociedad ideal de todos los seres humanos más bien que del grupo cerrado en cualquiera de sus formas. Considérese, por ejemplo, un personaje histórico que no sólo proclama el ideal del amor universal sino que también lo incorpora a su propia personalidad y vida. El ideal, así asumido, actúa por atracción y llamamiento y no por presión social; y quienes responden al ideal son atraídos por el ejemplo más bien que impelidos por el sentido de la obligación que expresa la presión de un grupo cerrado.

Esta moral abierta y dinámica[580] es, para Bergson, de origen supra-racional. La moral de la obligación tiene, según hemos visto, un origen infra-intelectual, siendo el análogo, al nivel humano, de la constante e indefectible presión del instinto en las sociedades infrahumanas. Pero la moral abierta se origina en un contacto entre los grandes idealistas y profetas morales y la fuente creadora de la vida misma. Es, en efecto, el resultado de una unión mística con Dios, que se expresa en el amor universal. «Las almas místicas son las que han arrastrado y continúan arrastrando tras sí a las sociedades civilizadas.»[581]

Hay una inclinación natural a pensar que todo es cuestión de grado, y que el amor a la tribu puede convertirse en amor a la nación y éste en amor a todos los hombres. Pero Bergson no admite semejante cosa, Las morales cerrada y abierta difieren, según él, en especie y no sólo en grado. Aunque la moral abierta implica, de hecho, el ideal del amor universal, se caracteriza esencialmente no tanto por su contenido (que, tomado en sí mismo, podría ser lógicamente una extensión del contenido de la moral cerrada) cuanto por un impulso vital en la voluntad que es del todo diferente de la presión social u obligación. Este ímpetu o impulso vital, descrito también por Bergson como «emoción», es de origen supra-racional. En términos de la teoría de la evolución, expresa el movimiento creativo de la vida ascendente, mientras que la moral cerrada representa más bien un cierto depósito fijo de este movimiento.

Como Bergson insiste en la diferencia entre los dos tipos de moral, los trata, naturalmente, uno después de otro. Pero aunque piensa que la sociedad humana primitiva estuvo dominada por la mentalidad cerrada, reconoce desde luego que, en la sociedad actual, los dos tipos no sólo coexisten sino que se interpenetran. Podemos ver, por ejemplo, cómo se manifiestan ambos tipos en una nación cristiana. Lo mismo que cabe considerar por separado la memoria pura y la percepción pura, aunque en la percepción concreta se interpenetran, así también podemos y debemos distribuir y considerar separadamente las morales cerrada y abierta, aunque en nuestro mundo actual coexistan y se mezclen.

En el unirse los dos tipos de moral es un factor importante la razón o inteligencia humana. Tanto el enfoque infra-intelectual de la presión social como el llamamiento supra-intelectual son proyectados, por así decirlo, al plano de la razón en la forma de representaciones o ideas. La razón, actuando como intermediaría, tiende a introducir universalidad en la moral cerrada y obligación en la moral abierta. Los ideales presentados por la moral abierta sólo llegan a hacerse efectivos en la sociedad en tanto en cuanto son interpretados por la razón y armonizados con la moral de la obligación, mientras que la moral cerrada recibe de la moral abierta un influjo de vida. Así pues, en su actual forma concreta la moral incluye tanto «un sistema de *órdenes* dictadas por *impersonales* exigencias sociales como un grupo de *llamamientos* hechos a la conciencia de cada uno de nosotros por las *personas* que representan lo mejor que hay en la humanidad».[582]

Aunque las morales cerrada y abierta se mezclan la una con la otra, sigue habiendo una tensión entre ellas. La moral abierta trata de infundir nueva vida y de introducir nuevos puntos de vista en la moral cerrada, pero ésta tiende a echar abajo, digámoslo así, a aquélla, convirtiendo lo que es esencialmente llamamiento y aspiración en un código fijo y minimizando o destrozando los ideales. Sin embargo, puede considerarse posible el avance moral del hombre. En el capítulo último de *Las dos fuentes* observa Bergson que la tecnología moderna ha posibilitado la unificación del hombre en una sociedad. Claro que podría llegarse a tal unificación por el triunfo de un imperialismo que representaría simplemente la mentalidad cerrada a gran

escala. Pero también podemos imaginarnos una sociedad verdaderamente humana en la que el factor unitivo fuese la libre respuesta del hombre a los más altos ideales y no la fuerza bruta y el poder tiránico de un imperialismo mundial. En tal sociedad la obligación no desaparecería, pero sería transformada por la respuesta del hombre a ideales que son, en definitiva, la expresión de un influjo de vida divina tal como se lo transmiten a la sociedad las personas que se han abierto a la vida divina.

4. La religión estática como defensa contra el disolvente poder de la inteligencia.

Ya hemos tenido ocasión de referirnos a un tema religioso, el del misticismo, en relación con la moral abierta. Pero Bergson distingue, como era de esperar, entre dos tipos de religión, calificándolos respectivamente de estático y dinámico. Corresponden a los dos tipos de moral, siendo de origen infra-intelectual la religión estática y supra-intelectual la dinámica.

Imaginémonos, una vez más, que a una abeja o a una hormiga se la dota de pronto de inteligencia y conciencia de sí. Naturalmente, el insecto tenderá a actuar en su propio interés privado en vez de seguir sirviendo a la comunidad. En otras palabras, la inteligencia, desde el momento en que emerge en el curso de la evolución, es un poder potencialmente disolvente respecto al mantenimiento de la cohesión social. La razón es crítica y cuestionadora; capacita al hombre para usar su iniciativa y, con ello, pone en peligro la unidad y la disciplina sociales.[583] Sin embargo, la naturaleza no se queda sin saber qué hacer. Pónese entonces en funcionamiento lo que Bergson llama la facultad mitificadora, y aparece la deidad protectora de la tribu o de la ciudad «prohibiendo, amenazando, castigando».[584] En la sociedad primitiva, la moral y la costumbre se identifican, y la esfera de la religión coincide con la del uso social. Los dioses protegen la estructura de lo consuetudinario imponiendo la observancia de las costumbres y castigando la desobediencia aun en el caso de que la infracción no sea conocida por los demás hombres.

Por otro lado, aunque el impulso vital aparta de los animales la imagen de la muerte y no hay razón para suponer que un animal pueda tener nunca noción de la inevitabilidad de su propia muerte, el hombre sí que es capaz de concebir que él morirá, en realidad, inevitablemente. ¿Qué es lo que hace aquí la naturaleza? «A la idea de que la muerte es inevitable le opone la imagen de la continuación de la vida

después de la muerte; esta imagen, introducida por la naturaleza en el campo de la inteligencia, vuelve a poner las cosas en orden.»[585] La naturaleza alcanza así dos fines: el de proteger al individuo contra el deprimente pensamiento de la inevitabilidad de la muerte, y el de proteger a la sociedad. Porque una sociedad primitiva necesita la presencia y la permanente autoridad de los antepasados.

Además, como el hombre primitivo es extremadamente limitado en cuanto a su poder de influir sobre el medio ambiente y controlarlo, y como constantemente se ve forzado a reconocer lo mucho que dista de lograr con sus acciones los resultados apetecidos, la naturaleza o el impulso vital hace aparecer en él la imagen de unas potencias amigas a las que crea interesadas en ayudarle y a las que pueda elevar preces.[586]

En general, pues, la religión estática es definible como «una reacción defensiva de la naturaleza contra lo que en el ejercicio de la inteligencia pudiera haber de deprimente para el individuo y de disolvente para la sociedad».[587] Vincula al hombre con la vida y al individuo con la sociedad por medio de mitos. Se la encuentra ante todo, de una forma u otra, entre los primitivos; pero de esto no se sigue, naturalmente, que cese con el hombre primitivo. Por el contrario, ha seguido floreciendo. Ahora bien, decir esto equivale a decir que la mentalidad primitiva ha sobrevivido en la civilización. Lo cierto es que todavía sobrevive, aunque el desarrollo de la ciencia natural ha contribuido, sin duda, poderosamente al descrédito de los mitos religiosos. Bergson opina que, si en una guerra moderna ambas partes contendientes se muestran confiadas en tener a Dios de su lado, se está manifestando con ello la mentalidad propia de la religión estática. Pues aunque ambas partes hagan profesión de invocar al mismo Dios, al Dios de toda la humanidad, cada una de ellas tiende a tratarlo, en la práctica, como a una deidad nacional. También la persecución religiosa era una expresión de la mentalidad primitiva y de la religión estática. Pues se tomaba por criterio de la verdad de algo el que tal algo fuese creencia universal de una sociedad. De ahí que a la increencia no pudiera vérsela con ecuanimidad. Se consideraba que la creencia común era un ingrediente necesario de la solidaridad o cohesión social.

5. Religión dinámica y misticismo.

En cuanto a la religión dinámica, su esencia es el misticismo, cuyo resultado

último es «un contacto y, por consiguiente, una parcial coincidencia con el esfuerzo creativo del que es manifestación la vida. El esfuerzo es de Dios, si no es Dios mismo. El gran místico es un individuo que trasciende los límites asignados a la especie por su naturaleza material y continúa así y prolonga la acción divina. Tal es nuestra definición».[588] Para Bergson, por lo tanto, el misticismo completo no quiere decir sólo un movimiento hacia arriba y hacia dentro que culmina en un contacto con la vida divina, sino también un movimiento complementario hacia abajo o hacia fuera, por el que, a través del místico, se le comunica a la humanidad un nuevo impulso de la vida divina. En otras palabras, Bergson concibe lo que llama él «misticismo completo» como algo que produce actividad en el mundo. Y, en cambio, al misticismo consistente sólo en apartarse de este mundo para centrarse en Dios, o cuyo resultado sea una captación intelectual de la unidad de todas las cosas, matizada de simpatía o de compasión pero no de actividad dinámica, lo considera él incompleto. Y encuentra que un misticismo así está representado especial aunque no exclusivamente por los místicos del Oriente, mientras que «el misticismo completo es, en efecto, el de los grandes místicos cristianos».[589]

No podemos detenernos a discutir aquí las opiniones de Bergson sobre los misticismos oriental y occidental. Pero hay uno o dos puntos que merecen notarse. En primer lugar, Bergson plantea la cuestión de si el misticismo nos proporciona un modo experimental de resolver los problemas de la existencia y la naturaleza de Dios. «Generalmente hablando, juzgamos que existe el objeto que es percibido o que puede ser percibido. Que es, pues, dado en una experiencia real o posible.»[590] Bergson conoce bien las dificultades, o por lo menos algunas de las dificultades, que entraña el probar que una experiencia determinada sea una experiencia de *Dios*. Pero sugiere que la reflexión sobre el misticismo puede servir para confirmar una posición ya alcanzada. Es decir, establecida la verdad de la evolución creatriz, y si admitimos la posibilidad de una experiencia intuitiva del principio de toda vida, la reflexión sobre los datos del misticismo puede añadir probabilidad a la tesis de que hay una actividad creativa trascendente. En todo caso, el misticismo, según Bergson, puede aclararnos algo acerca de la divina naturaleza. «Dios es amor y es objeto de amor: he aquí toda la contribución del misticismo,»[591] Bergson suele escribir de una manera impresionista, y no es precisamente su fuerte el ponerse a resolver las dificultades como un profesional de la lógica. Pero su tesis general es clara: la reflexión sobre la evolución debe convencernos de que hay una energía creadora inmanente que opera en el mundo, y la reflexión sobre la «religión dinámica» o misticismo derrama ulterior luz para comprender la naturaleza de ese principio de vida, revelándonoslo como amor.[592]

En segundo lugar, si «la energía creadora debe ser definida como amor»,[593] tenemos derecho a concluir que la creación es el proceso por el que Dios trae al ser «a otros creadores, para tener junto a sí a unos seres dignos de su amor».[594] En otras

palabras, la creación aparece como con un fin o una meta: traer a la existencia al hombre y transformarle mediante el amor. En el capítulo final de *Las dos fuentes*, Bergson contempla el avance de la tecnología como la progresiva construcción de lo que cabría describir como un cuerpo (la unificación de la humanidad a los niveles de la civilización material y de la ciencia), y la función de la religión mística como la de infundir un alma en ese cuerpo. El universo aparece así como «una máquina de hacer dioses»,[595] una humanidad deificada, en cuanto transformada mediante un influjo del amor divino. Recházame las objeciones que tienen por base la insignificancia física del hombre. La existencia del hombre presupone unas condiciones, y estas condiciones presuponen otras. El mundo es la condición para la existencia del hombre. Esta concepción teleológica de la creación quizá parezca contradecir al anterior ataque de Bergson contra toda interpretación de la evolución en términos finalísticos. Pero lo que entonces tenía en su mente era, desde luego, el tipo de esquema finalístico que suele incluir el determinismo.

En tercer lugar, Bergson piensa que el misticismo derrama luz sobre el problema de la supervivencia. Pues podemos considerar la experiencia mística como una participación en la vida que es capaz de un indefinido progreso. Habiendo establecido ya que la vida del espíritu no puede en ningún caso ser descrita con propiedad en términos puramente epifenomenistas, la ocurrencia del misticismo, que «presumiblemente es una participación en la esencia divina»,[596] añade probabilidad a la creencia de que el alma sobrevive después de la muerte del cuerpo.

Así como Bergson ve los tipos cerrado y abierto de la moral interpenetrarse el uno con el otro en la vida moral del hombre tal como existe en la realidad, así también ve la religión real como un mezclarse varios grados de las religiones estática y dinámica. Por ejemplo, en el cristianismo histórico podemos ver el impulso de la religión dinámica manifestándose recurrentemente; pero también podemos discernir multitud de rasgos de la mentalidad característica de la religión estática. Lo ideal es que la religión estática sea transformada por la religión dinámica; pero, aparte de casos límite, en la práctica se entremezclan las dos.

6. Comentarios.

Si alguien pregunta qué entiende Bergson por moral cerrada y moral abierta, por realidad estática y realidad dinámica, no hay gran dificultad en mencionar ejemplos de conjuntos de fenómenos a los que estos términos se refieren. Más no por esto ha

de aceptarse necesariamente la interpretación bergsoniana de los datos históricos o empíricos. Está claro que él interpreta los datos dentro del marco de conclusiones a las que ha llegado acerca de la evolución en general y de las funciones del instinto, de la inteligencia y de la intuición en particular. La pintura que él tiene ya en su mente le predispone a dividir la moral y la religión en tipos distintos que difieren en especie. Es obvio que a él le parece que sus reflexiones sobre los datos éticos y religiosos confirman las conclusiones que previamente ha adoptado; y al presentar como lo hace las formas de la vida moral y religiosa del hombre está reaccionando a base del concepto del mundo que tiene ya en su mente. Al mismo tiempo, se pueden admitir los datos que aduce Bergson (datos, por ejemplo, que atañen a la relación entre diferentes códigos de conducta y diferentes sociedades) pero adaptándolos a diferente esquema interpretativo, a otra visión general. Claro que no es cuestión de reprocharle a Bergson el que nos ofrezca su propia visión general. Se trata simplemente de indicar que también son posibles otras que no impliquen el dualismo bergsoniano.

Ahora bien, ¿hasta qué punto conviene insistir en este tema del dualismo? Que Bergson mantiene un dualismo psicológico de alma y cuerpo está bastante claro. También lo está que en su teoría de la moral y la religión hay un dualismo de orígenes. Esto es, se dice que la moral cerrada y la religión estática son de origen infra-intelectual, mientras que se califica de supra-intelectual el origen de la moral abierta y de la religión dinámica.[597] Pero Bergson intenta unir el alma y el cuerpo por medio del concepto de acción humana. Y en su teoría de la moral y la religión los diferentes tipos de moral y de religión son todos explicados últimamente en términos de la divina actividad y finalidad creadora. A pesar, pues, de los rasgos dualistas de su filosofía, Bergson proporciona los materiales para una línea de pensamiento como la de Teilhard de Chardin, que es de carácter «monista».

En todo caso, lo que en realidad cuenta es la descripción general, el conjunto del cuadro. Naturalmente que se pueden tomar en consideración puntos concretos, tales como la explicación bergsoniana de la obligación moral. Y entonces es fácil criticar su, a veces, inconsistente y a menudo impreciso uso del lenguaje y su incapacidad de realizar análisis detenidos y rigurosos. También se puede estudiar largamente la influencia ejercida por algunas de sus opiniones, tales como la de la vital o biológica función primaria de la inteligencia. Pero probablemente lo más acertado sea decir que la mayor influencia de Bergson fue la de su visión general,[598] que ofreció una alternativa frente a las posiciones mecanicista y positivista. En otras palabras, esta visión ejerció en muchas mentes una influencia liberadora. Porque brindaba una interpretación del mundo positiva y para muchos muy atractiva, una interpretación que no se limitaba a la crítica y al ataque de otros puntos de vista ni era tampoco una vuelta a modos de pensar pretéritos. No parecía ser una filosofía pensada por alguien que combatiese añorando el pasado, sino más bien la expresión de una previsión del futuro. Era capaz de suscitar el entusiasmo, como cosa nueva e inspiradora,[599] que introducía destellos novedosos en la teoría de la evolución.

Bergson tuvo varios discípulos, entre ellos Edouard Le Roy (1870-1954) que le sucedió en su cátedra del Colegio de Francia.[600] Pero escuela bergsoniana en sentido estricto, no la hubo. Tratábase, más bien, de una influencia difusa, que a menudo es difícil de precisar. Por ejemplo, William James saludó la aparición de *La evolución creadora*, diciendo que señalaba una nueva era del pensamiento; y él fue sin duda influido en alguna medida por Bergson. Pero también es verdad que a Bergson se le ha acusado de basar su idea de la duración real en la teoría de James sobre la corriente de la conciencia. (Bergson negó esto, a la vez que rendía tributo a James reconociéndole similaridades de pensamiento.) Asimismo, hay ideas, como la de la función originariamente biológica o práctica de la inteligencia, que son por cierto rasgos característicos de la filosofía de Bergson, pero podrían también derivarse de la filosofía alemana, por ejemplo de las obras de Schopenhauer.[601] Prescindiendo de las investigaciones eruditas acerca de los modos especiales en que Bergson influyera o pudiera haber influido en otros filósofos franceses y de diversos países, bástenos con decir que en su momento cumbre Bergson apareció como el adalid de la corriente vitalista del pensamiento o filosofía de la vida y que, en cuanto tal, ejerció una amplia pero no fácilmente definible influencia. Merece, con todo, añadirse que su influencia se hizo sentir fuera de las filas de los filósofos profesionales; por ejemplo, en el conocido escritor francés Charles Pierre Péguy (1873-1914) y en el revolucionario teorizante social y político Georges Sorel (1847-1922). Antes de hacerse tomista, Jacques Maritain fue discípulo de Bergson; y aunque criticó después la filosofía bergsoniana, conservó un profundo respeto a su antiguo maestro. Finalmente, según dijimos antes, Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) tenía afinidades obvias con Bergson y puede considerarse que continuó su forma de pensar en el mundo contemporáneo, siempre y cuando no dé uno la errónea impresión de querer decir con esto que Teilhard tomara simplemente sus ideas de Bergson o de Le Roy.

PARTE III
DE BERGSON A SARTRE.

Capítulo XI
La filosofía y la apologética cristiana.

1. Ollé-Lapruney su tesis sobre la certeza moral.

Durante el ilustrado siglo XVIII la apologética cristiana tendió a seguir un patrón racionalista. Los argumentos de los ateos eran refutados mediante pruebas filosóficas de la existencia de Dios como causa del mundo y como responsable del orden del universo, y a los ataques de los teístas contra la religión revelada se oponían argumentos para probar la credibilidad de los relatos del Nuevo Testamento sobre la vida de Cristo y sus milagros, y la realidad de la Revelación. O sea, que en la Edad de la Razón los argumentos de los racionalistas, fuesen ateos o teístas, hallaban su réplica en una especie de racionalismo cristiano.

Después de la Revolución, la apologética experimentó en Francia un cambio. La influencia general del romanticismo se mostró en un alejamiento respecto a la filosofía racionalista de tipo cartesiano y un poner de realce el modo en que la religión cristiana satisfacía las necesidades del hombre y de la sociedad. Según vimos ya, Chateaubriand mantuvo explícitamente que era necesario un nuevo tipo de apologética y apeló a la belleza o a las cualidades estéticas del cristianismo, afirmando que es la excelencia intrínseca de éste lo que patentiza que proviene de Dios, y no, más bien, que deba juzgárselo excelente porque se haya probado su origen sobrenatural. Los tradicionalistas, como de Maistre y de Bonald, apelaban a la transmisión de una primitiva revelación divina más que a argumentaciones metafísicas en pro de la existencia de Dios. Lamennais, aun haciendo algún uso de la apologética tradicional, insistía en que la fe religiosa requiere el libre consentimiento de la voluntad y dista mucho de ser tan sólo un asenso intelectual a la conclusión de una inferencia deductiva. Ponía también énfasis en que los beneficios que reporta la religión a los individuos y a las sociedades deben tenerse por prueba de su verdad. El predicador dominico Henri-Dominique Lacordaire (1802-1861), que durante algún tiempo estuvo asociado a Lamennais, trataba de probar la verdad del cristianismo exponiendo el contenido y las implicaciones de la fe cristiana en sí misma y mostrando cómo satisface los anhelos del hombre y las legítimas demandas de la sociedad humana.

Salta a la vista que el punto fuerte en la nueva línea de la apologética francesa

durante la primera mitad del siglo XIX era el tratar de hacer ver la importancia de la fe cristiana a base de ponerla en relación con las necesidades y aspiraciones del hombre como individuo y como miembro de la sociedad, más bien que procediendo simplemente a montar abstractas pruebas metafísicas y argumentos históricos. Al mismo tiempo, el recurso a las consideraciones estéticas, como en Chateaubriand, o a los reales o posibles efectos socialmente beneficiosos del cristianismo, podía producir con facilidad la impresión de que lo que se intentaba era estimular la voluntad de creer. Es decir, en la medida en que las pruebas tradicionales eran sustituidas por argumentos persuasivos, tal sustitución cabria verla como expresión de un tácito supuesto de que la fe religiosa se basara en la voluntad más que en la razón.

Pero, a menos que hubiese que considerar que la fe cristiana era de la misma naturaleza que el asentimiento intelectual que prestamos a las conclusiones de una demostración matemática, en la fe había que atribuir algún papel a la voluntad. Al fin y al cabo, hasta quienes estaban convencidos del carácter demostrativo de los argumentos metafísicos y apologéticos tradicionales, difícilmente podrían mantener que la negativa del incrédulo a prestar su asentimiento a ellos se debiera siempre y exclusivamente a que no los había entendido. Era, pues, natural que se investigara el papel que le correspondía a la voluntad en la creencia religiosa y que se intentara combinar el reconocimiento de ese papel con el evitar una interpretación puramente pragmática o voluntarista de la fe cristiana. La cuestión se planteó así: ¿Puede haber una auténtica certeza, legítima desde el punto de vista racional, en la que la voluntad desempeñe un papel efectivo?

El nombre que primero viene a las mientes en conexión con este problema es el de Léon Ollé-Laprune (1839-1898). Terminados sus estudios en la Escuela Normal de París, Ollé-Laprune enseñó filosofía en varios liceos hasta que obtuvo un puesto en la Escuela Normal en 1875. Publicó en 1870 una obra sobre Malebranche, *La philosophie de Malebranche*, y en 1880 un libro sobre la certeza moral, *De la certitude morale*. Un ensayo sobre la ética de Aristóteles, *Essai sur la morale d'Aristote*, apareció en 1881,[602] y *La philosophie et le temps présent* (*La filosofía y la época actual*) y una obra sobre el valor de la vida, *Le prix de la vie*, fueron publicadas respectivamente en 1890 y en 1894. Entre otros escritos hay dos obras publicadas póstumas, *La raison et le rationalisme* (*La razón y el racionalismo,* 1906) y *Croyance religieuse et croyance intellectuelle* (*Creencia religiosa y creencia intelectual*, 1908).

Era firme convicción de Ollé-Laprune la de que en toda actividad intelectual le corresponde un papel a la voluntad. Y en cierto sentido esto es una verdad indiscutible. Hasta en el razonamiento matemático es necesaria la atención, y ésta implica la decisión de atender. También es evidente que hay áreas de investigación en las que pueden influir distintos tipos de prejuicios y se requiere el esfuerzo para mantener la mente abierta e imparcial. Pero aunque a Ollé-Laprune le gustaba insistir, de un modo general, en que el pensar es una forma de vida, de acción, él se interesó

particularmente por la busca de la verdad en las cuestiones religiosas y morales. Aquí sobre todo era necesario pensar «con el alma entera, con la totalidad del propio ser», [603] A esta convicción llegó Ollé-Laprune influido por el pensamiento de Pascal[604] y por la *Grammar of Assent* (*Gramática del asentimiento*)[605] de Newman, tanto como por Ravaisson y por Alphonse Gratry (1805-1872). Gratry fue un sacerdote que mantuvo en sus escritos que, aunque la fe cristiana no se podía obtener simplemente con el humano esfuerzo, no por eso satisfacía menos las aspiraciones más profundas del hombre, y que el camino hacia ella podía prepararlo el hombre buscando con todo su ser la verdad y tratando de vivir según los ideales morales.

En su obra sobre la certeza moral empieza por examinar Olle-Laprune la naturaleza del asentimiento y la de la certeza en general. Como era de esperar tratándose de un filósofo francés, son frecuentes las referencias a Descartes. Sin embargo, se nota en seguida que Ollé-Laprune ha sido estimulado a estas reflexiones por la *Gramática del asentimiento* de Newman. Por ejemplo, está de acuerdo con Newman en que el asentimiento mismo es siempre incondicional;[606] y también acepta la distinción de Newman entre el asentimiento real y el nocional, aunque presentándola como una distinción entre dos tipos de certeza. «Hay, pues, una certeza que puede llamarse real y otra que puede llamarse abstracta. La segunda se refiere a nociones, la primera a cosas»[607] Ollé-Laprune distingue también entre la certeza implícita, que precede a la reflexión, y la certeza actual o explícita, que se origina a resultas de una apropiación reflexiva del conocimiento implícito. En cuanto al papel desempeñado por la voluntad, ninguna verdad puede ser percibida sin atención, y la atención es un acto voluntario. Más adelante, cuando ya no se trata de asentir a «primeros principios» evidentes por sí mismos, sino de razonar, de la actividad discursiva de la mente, requiérese, como es obvio, un esfuerzo de la voluntad para sostener esta actividad. Pero Ollé-Laprune no está dispuesto a aceptar la opinión de Descartes de que el juicio, en su forma afirmativa o en la negativa, es de suyo un acto de la voluntad. En el caso de la certeza legítima, es la luz de la evidencia la que determina el asenso, no una elección arbitraria que la voluntad haga entre la afirmación y la negación. Al mismo tiempo, la verdad puede, por ejemplo, ser desagradable, como ocurre cuando oigo yo una crítica que se me hace y que me parece injusta. Requiérese entonces un acto de voluntad para «consentir» con lo que realmente estimo que es la verdad. El consenso o consentimiento (*consentement*) ha de distinguirse, empero, del asenso (*assentiment*), aunque frecuentemente se entremezclan los dos. «El asentimiento es involuntario, mientras que el consentimiento que se le añade, o que más bien está presente como por implicación, es voluntario.»[608] Claro que puede requerirse la intervención de la voluntad para vencer la duda en el prestar asentimiento; pero esta intervención sólo es legítima cuando se juzga que la duda es irrazonable. En otras palabras, Ollé-Laprune desea evitar toda implicación de que la verdad y la falsedad dependan de la voluntad y quiere atribuir a la voluntad un papel efectivo en la vida intelectual del hombre.

Este tratamiento general del asenso y de la certeza constituye una base para reflexionar sobre el asentimiento que presta el hombre a las verdades morales. Una verdad moral es, en sentido estricto, una verdad ética. Pero Ollé-Laprune amplía el alcance significativo del término para incluir las verdades metafísicas, que en su opinión están estrechamente vinculadas con la verdad ética. La vida moral es definida como todo ejercicio de la actividad humana que implique la idea de obligación; y verdad del orden moral es «toda verdad que aparece como una ley o una. condición de la vida moral».[609] Así, «todas juntas, las verdades morales en el sentido propio y las verdades metafísicas, forman lo que puede llamarse el orden de las cosas (*choses*), el orden moral. También puede llamársele el orden religioso, si hacemos abstracción de la religión positiva».[610] Las verdades morales pueden resumirse bajo cuatro títulos principales: la ley moral, la libertad, la existencia de Dios y la vida futura.[611]

La influencia de Kant es perceptible no sólo en lo mucho que conecta Ollé-Laprune a vida moral del hombre con la creencia religiosa, sino también en otras varias líneas de su pensamiento. Por ejemplo, está de acuerdo con Kant en que la obligación moral implica la libertad; y enfoca la creencia en la vida futura argumentando que el reconocimiento de la ley moral y de un orden moral salvaguarda la convicción de que este orden triunfará, y que su triunfo exige la inmortalidad humana. Pero aunque Ollé-Laprune se refiere con frecuencia a Kant apreciativamente, no es su intención aceptar aquella tesis kantiana de que las creencias religiosas son objeto no del conocimiento teórico sino sólo de la fe práctica. Y hace una extensa crítica de las opiniones de filósofos que, como Kant, Pascal, Maine de Biran, Cournot, Hamilton, Mansel y Spencer, o niegan o restringen mucho el poder de la mente en cuanto a demostrar verdades morales. Adviértase, por otra parte, que el título de la obra, De la certeza moral, puede resultar desorientador. La palabra «moral» se refiere a las disposiciones morales que, según Ollé-Laprune, se requieren para el pleno reconocimiento de las verdades en el orden moral. Pero no pretende indicarse con ella que en el caso de las verdades morales se dé un firme asentimiento a hipótesis más o menos probables, y todavía menos que el asentimiento se preste sólo porque se desee que sean verdaderas las proposiciones convenientes. De ahí que Ollé-Laprune asegure que su libro establece, como contra los fideístas, que la verdad es «independiente de nuestra voluntad y de nuestro pensamiento», y que «tenemos que reconocerla, no que crearla».[612]

De hecho, Ollé-Laprune era un católico devoto cuyo sentido de la ortodoxia le vetaba todo cuanto equivaliese a sustituir el asentimiento basado en razones convincentes por la voluntad de creer. Así, cuando trata de probar, como al enfrentarse a los «secos racionalistas que admiten sólo una especie de mecanismo lógico»,[613] que respecto al reconocimiento de las verdades morales la voluntad tiene que desempeñar un papel particular, ha de mantenerse alerta para no adoptar ninguna opinión que lleve a concluir la imposibilidad de conocer esas verdades como verdaderas. En un extremo, por así decirlo, Ollé-Laprune sostiene que el

reconocimiento efectivo de tales verdades requiere disposiciones personales de naturaleza moral no requeridas para reconocer la verdad de, digamos, las proposiciones matemáticas. Por ejemplo, un hombre puede rehusar el reconocer una obligación moral que implica consecuencias que, por falta de las disposiciones requeridas, él se resiste o se niega a aceptar. Y es necesario un esfuerzo de la voluntad para vencer esta aversión a la verdad. En el otro extremo sostiene Ollé-Laprune que un asenso puramente intelectual a la conclusión de una prueba de la existencia de Dios no puede llegar a ser «consentimiento» y transformarse en fe viva sin un compromiso personal del hombre entero, incluida la voluntad. «La certidumbre completa es personal: es el acto total del alma misma abrazándose, por libre decisión no menos que por un juicio firme, a la verdad que se le presenta[614] Admite también Ollé-Laprune que, tratándose de verdades morales, puede requerirse un esfuerzo de la voluntad para superar la duda ocasionada por «oscuridades» que no se dan cuando se trata de verdades puramente formales, como las de las proposiciones matemáticas. Si alguien, pongamos por caso, se limita a considerar «el curso ordinario de la naturaleza»,[615] las apariencias parecen hablar en contra de la inmortalidad, y puede que por ello esa persona dude en asentir a cualquier argumento que se haga en defensa de la supervivencia del hombre después de la muerte. Ollé-Laprune insiste, con todo, en que, si bien se requiere una intervención de la voluntad para superar tal duda, esta intervención no se justifica simplemente por el deseo de creer, sino más bien por el reconocimiento de que la duda sobre si asentir o no es, de hecho, irrazonable y, por lo tanto, debe ser vencida.

Compréndese que a algunos les haya parecido Ollé-Laprune un pragmatista o un precursor del modernismo, a pesar de sus esfuerzos por salvaguardar la verdad objetiva de las creencias religiosas. Pero ni el más ortodoxo de los teólogos tendría gran cosa que objetar a la tesis de que no es por un simple proceso de razonamiento como pasa la filosofía a convertirse en religión y de que para que haya fe viva se requiere lo que Ollé-Laprune llama el *consentement*. Más aún, desde el punto de vista teológico, es bastante más fácil ver el lugar que se deja para la actividad de la gracia divina en la manera de explicar Ollé-Laprune la creencia religiosa que no en las apologéticas puramente racionalistas que él critica. Claro está que Olle-Laprune escribe partiendo de la posición del creyente convencido, y lo que a otras gentes puede parecerles base adecuada para no creer lo presenta él como ocasión de dudas y perplejidades que quien busque sinceramente la verdad comprenderá que está moralmente obligado a vencer. Pero aunque los argumentos que él presenta para establecer la verdad de las creencias que estima importantes para la vida humana pueden parecerles a muchos nada convincentes, él por su parte los considera dotados de una fuerza que, para el hombre de buena voluntad, anulará del todo la fuerza de las apariencias contrarias. Dicho de otro modo, su intención no es exponer una teoría pragmatista de la verdad.

2. Blondel y el método de la inmanencia.

Ya hemos mencionado el hecho de que Ollé-Laprune consideraba el pensamiento como una forma de acción. Pero como mejor se trata este tema es ocupándose de su discípulo Maurice Blondel (1861-1949), autor de *L'action*, Blondel era natural de Dijon, y una vez terminados sus estudios en el liceo local, ingresó en la Escuela Normal de París, donde tuvo por maestros a Ollé-Laprune y a Boutroux y por condiscípulo a Victor Delbos.[616] A Blondel le costó bastante que le aceptaran ha acción como tema de tesis, aunque finalmente lo consiguió,[617] Tras dos fracasos, obtuvo la agrégation en 1886 y fue destinado a enseñar filosofía en el liceo de Montauban. Aquel mismo año se le trasladó a Aix-en-Provence, En 1893 defendió en la Sorbona su tesis doctoral titulada *L'action*. La Universidad le negó al principio un puesto en sus claustros porque, según se le decía, su pensamiento no era propiamente filosófico. Se le ofreció, pues, una cátedra de historia. Pero en 1894 el entonces ministro de Educación, Raymond Poincaré, le nombró profesor de filosofía en la Universidad de Aix-en-Provence. Blondel ocupó esta cátedra hasta 1927, año en el que se retiró por pérdida de la vista.

La edición original de *L'action* apareció en 1893.[618] Esta fue también la fecha de la tesis latina de Blondel sobre Leibniz.[619] Lo que suele conocerse como la trilogía de Blondel apareció en los años 1934-1937. Consta de *La pense'e* (*El pensamiento*, 2 vols., 1934), *L 'être et les êtres* (*El ser y los seres*, 1935) y *Action* (*Acción*, 2 vols., 1936-1937). Esta obra citada en último lugar no debe confundirse con *L'Action* original, que fue reimpresa en 1950 como primer volumen de los *Premiers écrits* (*Primeros escritos*) de Blondel. *La philosophie et l'esprit chrétien* (*La filosofía y el espíritu cristiano*) apareció en dos volúmenes en 1944-1946, y *Exigences philosophiques du christianisme* (*Exigencias filosóficas del cristianismo*) fue publicada póstuma en 1950. Blondel publicó también un considerable número de ensayos tales como su *Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologética* e *Historia y dogma*.[620] La correspondencia entre Blondel y el filósofo jesuita Auguste Valensin (1879-1953) fue publicada en tres volúmenes en París (1957-1965), y la Correspondencia filosófica de Blondel con Laberthonnière, editada por C. Tresmontant, apareció en 1962. Hay también una colección de cartas filosóficas escritas por Blondel a Boutroux, Delbos, Brunschvicg y otros (París, 1961).

Blondel ha sido presentado a menudo como apologista católico. Ciertamente lo fue, y así se veía él a sí mismo. En el proyecto de su tesis sobre *L'action* se refería a este trabajo llamándolo apologética filosófica. En una carta a Delbos, dijo que, para él, la filosofía y la apologética eran básicamente una misma cosa.[621] Ya desde el comienzo estaba convencido de la necesidad de una filosofía cristiana. Pero en su opinión nunca ha habido todavía, estrictamente hablando, ninguna filosofía cristiana.

[622] Blondel aspiraba a llenar este vacío o, por lo menos, a indicar el modo de llenarlo. También dijo que habría que tratar de hacer «por la forma católica del pensamiento lo que Alemania ha hecho desde hace mucho y sigue haciendo por la forma protestante».[623] Pero no es menester multiplicar las citas para justificar la presentación de Blondel como apologeta católico.

Sin embargo, aunque tal presentación sea justificable, puede resultar muy desorientadora. Porque sugiere la idea de una filosofía heterónoma, es decir, una filosofía que se utiliza para apoyar ciertas posiciones teológicas o para demostrar determinadas conclusiones preconcebidas que se tienen por filosóficamente demostrables y propedéuticamente esenciales para sentar una base teórica de la creencia cristiana. En otras palabras, la presentación de una filosofía como apologética cristiana sugiere la idea de la filosofía como ayudante o sierva de la teología. Y en la medida en que se conciba que el cometido de la filosofía cristiana es demostrar ciertas tesis dictadas por la teología o por la autoridad eclesiástica, lo más probable es que se saque la conclusión de que la filosofía cristiana no tiene, en realidad, nada de filosofía, sino que es solamente teología disfrazada.

Blondel reconocía, desde luego, que los conceptos filosóficos podían ser utilizados en la explicitación del contenido de la fe cristiana, Pero insistía, con razón, en que, procediendo así, se seguía estando dentro de la teología.[624] Era su convencimiento que la filosofía misma debería ser autónoma de hecho y no solamente en teoría. Por lo tanto, la filosofía cristiana debería ser también autónoma. Pero, en su opinión, una filosofía cristiana autónoma no la había habido hasta la fecha. Era algo por crear. Sería cristiana en el sentido de que mostraría la falta de autosuficiencia en el hombre y la apertura de éste a la Trascendencia. Y al proceder así manifestaría sus propias limitaciones como pensamiento humano y su falta de omnicompetencia. Blondel estaba convencido de que la reflexión filosófica autónoma, llevada de un modo consistente y riguroso, revelaría que hay realmente en el hombre una exigencia de lo sobrenatural, de aquello que es inaccesible al solo esfuerzo humano. Esta exigencia abriría el horizonte del espíritu humano a la libre autocomunicación del divino, que responde sin duda a una profunda necesidad del hombre pero no puede alcanzarse por medio de la filosofía.[625] Brevemente, Blondel contemplaba una filosofía que fuese autónoma en su reflexión pero, mediante esta reflexión, se autolimitara, en el sentido de que no apuntara a lo que está más allá de su alcance. Le había influido bastante Pascal, pero tenía más confianza que éste en la filosofía sistemática. Quizá pueda decirse que Blondel aspiraba a crear la filosofía que era reclamada por el pensamiento de Pascal. Pero tenía que ser filosofía. Así, dice Blondel en un sitio que «la filosofía apologética no debería convertirse en una apologética filosófica».[626] O sea, que la filosofía debería ser un proceso de reflexión racional autónoma, y no simplemente un medio supeditado a un fin extrafilosófico.

Blondel, pues, deseaba crear algo nuevo o, por lo menos, contribuir sustanciosamente a su creación. Pero es obvio que no pensaba en crearlo de la nada,

es decir, no pensaba en traer a la existencia una novedad que no tuviese nada que ver con el pensamiento del pasado. Aquí no podemos discutir con detalle la influencia que ejercieron en él determinados movimientos y pensadores.[627] Pero para elucidar sus propósitos parece necesario un examen general, siquiera sea muy esquemático, de la manera como interpretó el desarrollo de la filosofía occidental. Blondel veía el aristotelismo como una notable expresión del racionalismo, es decir, de la tendencia de la razón a afirmar su competencia en todo e incautarse inclusive de la religión. Con Aristóteles se divinizó al pensamiento, y la especulación teórica fue tenida por la suprema actividad y finalidad del hombre. En la Edad Media el aristotelismo fue naturalmente armonizado con la teología cristiana de un modo que limitó el alcance de la filosofía. Pero esta armonización consistió en una conjunción de dos factores, uno de los cuales, dejado a sí mismo, aspiraría a absorber al otro; y la limitación de la filosofía fue impuesta desde fuera. La filosofía tal vez fuese autónoma en teoría, pero en la práctica fue heterónoma. Cuando se debilitó o se suprimió el control externo, la filosofía racionalista volvió a afirmar su omnicompetencia.[628] Al mismo tiempo, surgieron nuevas líneas de pensamiento. Por ejemplo, mientras que el realismo medieval se había concentrado en los objetos del conocimiento, Spinoza, aun siendo uno de los grandes racionalistas, partió del sujeto activo y de los problemas de la existencia y del destino humano. En esto seguía la vía de la «inmanencia»; pero también entendió que el hombre solamente puede hallar su verdadera plenitud en el Absoluto que le trasciende.[629]

Un paso adelante lo dio Kant, con quien vemos a la filosofía hacerse autocrítica y autolimitante. No se trata ya, como en la Edad Media, de limitaciones impuestas desde fuera, sino que ahora son autoimpuestas a resultas de la autocrítica. El acto de limitarse es, pues, compatible con el carácter autónomo de la filosofía. Por otro lado, Kant abrió una sima entre el pensamiento y el ser, y entre la teoría y la práctica o la acción, mientras que Spinoza había procurado anular la separación entre el pensamiento y el ser. Los grandes idealistas alemanes intentaron síntesis de las que el filósofo tiene mucho que aprender.[630] Pero especialmente en Hegel vemos una tendencia a divinizar la razón, a identificar el pensamiento humano con el pensamiento absoluto y a absorber la religión en el seno de la filosofía. Como contrapeso a esta tendencia tenemos la tradición que va de Pascal a Ollé-Laprune y otros, pasando por Maine de Biran, tradición que parte del sujeto activo concreto y reflexiona sobre las exigencias de su actividad. Pero a esta tradición le falta un método que posibilite la construcción de una filosofía de la inmanencia que conduzca o apunte a la vez hacia la trascendencia.

Por lo que queda dicho, debería estar ya claro que Blondel no era un defensor del movimiento de «vuelta a Santo Tomás de Aquino».[631] En su opinión, el pensador cristiano, interesado por el desarrollo de la filosofía de la religión, no debe tratar de ir hacia atrás, sino que más bien ha de entrar en el proceso de la filosofía moderna y, partiendo de su mismo interior, rebasarlo. Estaba convencido de que el concepto de la

filosofía como autónoma pero autolimitante era una gran contribución del pensamiento moderno. Tal concepto hacía posible por primera vez una filosofía que, a la vez que apuntara hacia la Trascendencia, se abstuviese, mediante su propia autolimitación crítica, de querer capturar al Trascendente en una red racionalista. Habría así lugar para la autorrevelación divina. Otra contribución de la filosofía moderna (aunque esbozada ya en el pensamiento anterior) era la del abordar el ser por medio de la activa reflexión del sujeto sobre su propio dinamismo del pensamiento y la voluntad; en otras palabras, siguiendo el método de la inmanencia. Blondel opinaba que sólo con un enfoque así podría desarrollarse una filosofía de la religión que tuviera algún significado para el hombre moderno. Para que Dios llegue a ser una realidad para el hombre, y no simplemente un objeto de pensamiento o de especulación, hemos de redescubrirle desde nuestro interior, no por cierto como si fuese un objeto susceptible de ser hallado por vía introspectiva, sino llegando a comprender que el Trascendente es la meta última de nuestro pensamiento y de nuestra voluntad.

Pero aunque Blondel estaba convencido de que los filósofos católicos deberían lanzarse a la corriente del pensamiento moderno, no quería dar a entender con ello que los filósofos modernos hubiesen resuelto todos los graves problemas que planteaban. Así, por ejemplo, mientras en el mundo antiguo Aristóteles había exaltado el pensamiento en detrimento de la práctica o de la acción, Kant en el mundo moderno había ensalzado la voluntad moral a expensas de la razón teórica, apartando, según dijo, a la razón para abrir camino a la fe. Pero seguía irresuelto el problema del unir el pensamiento y la voluntad, el pensamiento y la acción o la práctica. Una vez más, el método de la inmanencia, el enfoque del ser mediante la reflexión crítica sobre el sujeto, podía convertirse fácilmente, y había sido convertido de hecho, en una doctrina de la inmanencia, afirmando que nada existe fuera de la conciencia humana o que carece de sentido el sostener que existe algo así. Seguía, pues, por resolver el problema de cómo practicar el método de la inmanencia evitando a la vez incurrir en el inmanentismo doctrinal o de principio.

Ciertamente, algunos de los críticos de Blondel le acusaron de inmanentismo, en el sentido de atribuirle el principio o la doctrina de la inmanencia, y concluían tales críticos que partiendo de sus premisas nunca podría salirse del solipsismo, es decir, del encerramiento en las impresiones e ideas subjetivas, ni afirmar la existencia de ninguna realidad que no fuese la de un contenido de la conciencia humana. Pero aunque les fue posible seleccionar algunos pasajes en apoyo de esta interpretación, es evidente que Blondel no tuvo nunca la intención de proponer ninguna doctrina que implicara un idealismo subjetivo. Cierto que fue estimulado por las obras de varios filósofos que encerraban toda la realidad en el ámbito del pensamiento.[632] Pero una de sus metas era acabar con la separación entre el pensamiento y el ser (considerado éste como objeto del pensamiento) sin reducir el ser al pensamiento. Y aunque, evidentemente, sabía bien que a Dios no puede concebírsele sino mediante la

conciencia, no pretendía sugerir que Dios sea identificable con la idea que de él pueda tener el hombre. Deseaba seguir un método de inmanencia que condujese a afirmar al Trascendente como una realidad objetiva, en el sentido de una realidad que no era dependiente de la conciencia humana.

Para dar solución a sus problemas concibió Blondel una filosofía de la acción. El término «acción» sugiere naturalmente la idea de algo que puede ser precedido por el pensamiento o acompañado por éste, pero sin ser ello mismo pensamiento. Sin embargo, tal como emplea Blondel el término, el pensamiento mismo es una forma de acción. Hay, claro está, pensamientos, ideas y representaciones que tendemos a concebir como contenidos de la conciencia y posibles objetos del pensamiento. Pero es más fundamental el acto del pensar que produce y sostiene el pensamiento. Y el pensamiento como actividad o acción es en sí expresión del movimiento de la vida, del dinamismo del sujeto o de la persona entera. «Nada hay en la vida propiamente subjetiva que no sea acto. Lo propiamente subjetivo no sólo es lo que es consciente y conocido desde dentro [...]; es lo que causa el hecho de que haya conciencia.»[633] A la acción podría tal vez llamársela el dinamismo del sujeto, la aspiración y el movimiento de la persona en busca de su autocomplección. Es la vida del sujeto considerado en su integrar o sintetizar potencialidades y tendencias preconscientes, en su expresarse en el pensamiento y el conocimiento, y en su tender hacia ulteriores metas.

Blondel hace una distinción entre lo que él denomina «la voluntad volente o que quiere» (*la volonté voulante*) y «la voluntad querida» (*la volonté voulue*). La segunda consta de distintos actos de volición: quiere uno primero esto y después aquello. La voluntad volente «es el movimiento común a toda voluntad».[634] No es que Blondel suponga que en el hombre hay dos voluntades. Su tesis es que hay en el hombre una aspiración básica o movimiento (*la volonté voulante*) que se expresa en el querer distintos fines u objetos finitos pero sin poder hallar nunca satisfacción total en ninguno de ellos, sino tendiendo siempre a rebasarlos. Este movimiento no es, de suyo, el objeto de la introspección psicológica, sino más bien la condición de todos los actos de la voluntad o voliciones y, a la vez, lo que vive y se expresa en ellos y pasa más allá de ellos, por serie inadecuados. Más aún, es la operación de la voluntad básica que lleva al pensamiento y al conocimiento. «El conocimiento no es nada más que el término medio, el fruto de la acción y la semilla de la acción.»[635] Así, hasta las matemáticas pueden verse como «una forma del desarrollo de la voluntad».[636] Sin que de aquí se siga que la verdad sea simplemente lo que nosotros decidamos que ha de ser. Lo que Blondel pretende decir es que la vida toda del pensamiento y de los saberes humanos, sea en ciencia o en filosofía, está enraizada en la actividad básica del hombre y debe ser vista en relación con ella. En su opinión, la génesis y el sentido o el fin de la ciencia y de las filosofías sólo pueden comprenderse propiamente en términos de la orientación fundamental y dinámica del sujeto.

Apenas es menester que digamos que, al insistir en el carácter básicamente

dinámico del sujeto o ego, se mantiene Blondel dentro de la corriente general del pensamiento a la que Maine de Biran dio tan poderoso estímulo. Pero también le inspiraban sus reflexiones sobre el pensamiento de los filósofos alemanes tal como él los entendía. Por ejemplo, aunque deseaba superar las dicotomías kantianas entre la razón teórica y la razón práctica, entre el yo nouménico y el yo fenoménico, y entre las esferas de la libertad y de la necesidad, fue ciertamente influido por el énfasis que puso Kant en la primacía de la razón práctica o voluntad moral. Asimismo, podemos encontrar nexos entre el concepto blondeliano de la *volonté voulante*, la idea fichteana del yo puro como actividad y la teoría schellingiana de un acto de voluntad básico o decisión primitiva que se expresa en las decisiones particulares. Sin embargo, lo que interesa no es tanto si Blondel tomó en préstamo una idea de un filósofo y otra de otro, sino más bien ver el desarrollo de sus propias ideas en diálogo con las de otros pensadores, tal como las leyó directamente en sus escritos o como llegaron a él a través de las obras de su amigo Delbos. Y aquí no podemos detenernos a examinar el proceso de este diálogo.

La filosofía de la acción puede ser descrita como una investigación sistemática de las condiciones y la dialéctica del dinamismo del sujeto, o como una reflexión crítica sobre la estructura *a priori* de la voluntad volente, vista en su determinarse o expresarse en el pensamiento y en la acción del hombre, o, quizá, como una reflexión crítica sobre la orientación básica del sujeto activo según se manifiesta en la génesis de la moral, la ciencia y la filosofía. La palabra «sujeto» no ha de entenderse en el limitado sentido del yo cartesiano, ni tampoco en el del yo trascendental del idealismo alemán. Pues la acción es la vida del «compuesto humano, síntesis “de cuerpo y alma”».[637] Y lo que a Blondel le interesa es la orientación básica de la persona en cuanto que ésta tiende a una meta. En otras palabras, él está empleando el método de inmanencia para solucionar lo que ve como el problema del destino humano.

Para poner un ejemplo: Blondel trata de mostrar que la idea de libertad se levanta sobre la base del determinismo de la naturaleza. La voluntad está sometida a deseos y tendencias, pero en su potencial infinitud trasciende el orden factual y se lanza hacia fines ideales. Sobre la base de un determinismo de la naturaleza, el sujeto llega a hacerse consciente de su libertad. Pero, a la vez, sustituye el determinismo de la naturaleza por el de la razón y la obligación. La obligación es «un postulado necesario de la voluntad»[638] y una síntesis de lo ideal y lo irreal. La moral o el orden moral no representa, pues, una imposición desde fuera: surge en el dialéctico autodespliegue del dinamismo del sujeto. Pero el sentimiento de obligación, la conciencia de un imperativo moral, sólo puede surgir a través del sujeto que trasciende lo factual, en el sentido de que aprende a encontrar en lo ideal el motivo de su conducta. Dicho con otras palabras, la conciencia moral entraña una metafísica implícita, un implícito reconocimiento del orden natural o factual en cuanto referido a una esfera de realidad metafísica o ideal.

Como era de esperar, Blondel pasa a argüir que la actividad total del sujeto humano solamente es comprensible en los términos de una orientación a un absoluto trascendente, al infinito como meta última de la voluntad. Lo cual no quiere decir, por supuesto, que el Trascendente pueda ser descubierto como un objeto interno o externo. Trátase más bien de que el sujeto se va haciendo consciente de su orientación dinámica al Trascendente y de que le es ineludible hacer una opción: la de elegir entre afirmar o negar la realidad de Dios. Esto es, la reflexión filosófica da origen a la idea de Dios; pero precisamente porque Dios es trascendente, el hombre puede afirmar o negar la realidad de Dios. Blondel ve al hombre como embargado por lo que un existencialista llamaría «la angustia», como buscando una adecuación entre la voluntad querida y la voluntad que quiere. A su parecer, la adecuación sólo se puede lograr mediante Dios. Pero el método de inmanencia únicamente puede conducir a la necesidad de una opción. Como después Sartre, lo que Blondel nos dice es que «el hombre aspira a ser Dios».[639] Mas esto significa que ha de decidir entre el posponer la voluntad divina a la suya propia, decidiendo así contra Dios con la idea de Dios,[640] o hacerse Dios (unido a Dios) sólo mediante Dios. En definitiva, lo que un hombre llega a ser depende de su propia voluntad. ¿Es su voluntad de vivir suficiente —valga la paradoja— para morir «consintiendo que Dios le suplante»,[641] uniéndose su voluntad a la voluntad divina? ¿O procurará ser autosuficiente y autónomo sin Dios? La decisión le corresponde al hombre tomarla. En la dialéctica del movimiento o aspiración fundamental del hombre hay un punto en el que necesariamente surge la idea de que Dios es una realidad. Pero todavía le sigue siendo posible al hombre afirmar o negar la realidad de Dios.

Algunos críticos interpretaron la teoría de la opción blondelíana como si implicase que la existencia de Dios no podía ser probada y que el afirmarla era simple resultado de un acto de la voluntad, es decir, de la voluntad de creer. Sin embargo, en realidad Blondel no rechazaba todas las pruebas de la existencia de Dios. Consideraba que la filosofía de la acción constituía ella misma una prueba, puesto que el método de inmanencia mostraba la necesidad de la idea de Dios. No se trataba de rechazar, por ejemplo, el argumento que parte de la contingencia como si careciese de validez, sino, más bien, de interiorizarlo procurando hacer comprender que la idea del ser necesario surge a través de la reflexión del sujeto sobre su propia orientación o movimiento de aspiración. En cuanto a la opción, Blondel la tiene por necesaria si Dios ha de ser una realidad «para nosotros».[642] El conocimiento especulativo puede preceder a la opción; pero sin la opción, sin el libre autor remitirse del sujeto a Dios, no puede haber efectivo conocimiento. «El pensamiento vivo que tenemos de él (de Dios) es y sigue siendo vivo sólo si se orienta hacia la práctica, si se vive por ese pensamiento y si nuestra acción se alimenta del mismo.»[643] Pero esto exige un acto voluntario de autoremitirse, no a la idea de Dios, sino a Dios como ser.

Algunos críticos católicos entendieron también a Blondel como si éste sostuviera que la revelación divina y la vida sobrenatural no fuesen dones gratuitos sino algo

necesario, es decir, algo que viniera a satisfacer una demanda de la naturaleza del hombre, una exigencia que su Creador tuviese que satisfacer. Pero aunque las frases de Blondel daban pie, a veces, para esta interpretación, está claro que «el sobrenatural» a cuya exigencia se llega por el método de inmanencia es simplemente el «sobrenatural indeterminado», en el sentido de que la filosofía de la acción muestra, para Blondel, que el hombre ha de aceptar la Trascendencia y someterse a ella. La revelación cristiana es la forma positivamente determinada de lo sobrenatural; y el hombre debe aceptarla si es verdadera. Pero el método de inmanencia no puede probar que la revelación sea verdadera. Por otro lado, ningún hombre podría aceptar lo sobrenatural positivamente determinado si no hubiese algo en el hombre a lo que el sobrenatural diese respuesta. De lo contrario, éste sería irrelevante. Y el método de inmanencia muestra que ese algo, una orientación dinámica a la Trascendencia, está realmente ahí.[644]

Desde luego que, si decimos, como hemos dicho más arriba, que la filosofía de la acción revela la necesidad de la idea de «Dios», puede producirse fácilmente la impresión de que Blondel considera el método de inmanencia como conducente a la creencia en Dios específicamente cristiana. Pero en realidad lo que ocurre es que Blondel, repasando la filosofía moderna, ve que algunos sistemas tratan de excluir a toda costa la Trascendencia y otros, en cambio, tratan de imponerla como si fuese por decreto, con lo que la reducen a un ídolo o a una caricatura. Y opina Blondel que el método de inmanencia, tal como es seguido en la filosofía de la acción, abre la inteligencia y la voluntad del hombre a la Trascendencia, dejando a la vez lugar para la auto-revelación de Dios. En este sentido, una filosofía verdaderamente crítica es una filosofía cristiana y una apologética cristiana, no en el sentido de que trate de probar la verdad de las doctrinas cristianas, sino más bien en el de que lleva al hombre hasta el punto en que se halla abierto a la auto-revelación de Dios y a la acción divina. «La filosofía no puede demostrar directamente lo sobrenatural ni procurárnoslo.»[645] Pero sí que puede proceder indirectamente, eliminando las soluciones incompletas al problema del destino humano y mostrándonos «lo que no podemos dejar de tener y lo que necesariamente nos está haciendo falta».[646] La filosofía puede mostrar que el orden natural es insuficiente para fijarnos la meta de la orientación dinámica del espíritu humano. Y, al mismo tiempo, la autocrítica de la filosofía revela su propia incompetencia para dar al hombre la felicidad a la que éste aspira. De modo que apunta más allá de sí misma.

Aunque Blondel puso bastante en claro que no era su intención identificar a Dios con nuestra idea inmanente de Dios, y aunque él era opuesto al historicismo de los modernistas, ningún buen conocedor de la situación de la Iglesia Católica durante la crisis modernista se sorprenderá de que Blondel incurriese en sospecha ni de que pensaran algunos que había sido incluido en la condena del «inmanentismo religioso» hecha por el papa Pío X en su encíclica *Pascendi* de 1907. No contribuyó a mejorar precisamente las cosas la oposición de Blondel respecto al movimiento de la *Action*

Française, que él veía como perversa alianza entre la sociología positivista y un catolicismo reaccionario. Pues aunque Charles Maurras era un ateo que trataba de utilizar a la Iglesia para sus propios fines, el movimiento fue apoyado por algunos teólogos distinguidos, aunque muy tradicionales, y por ciertos tomistas que, molestos con la originalidad y la independencia de Blondel, le consideraban corrompido por el pensamiento alemán y no dudaban en acusarle de modernismo. De hecho, las ideas de Blondel nunca fueron condenadas por Roma, a pesar de los esfuerzos que se hicieron procurando que lo fuesen. Probablemente fue una suerte para él no hacerse sacerdote, como parece que lo pensó alguna vez. Hay que añadir, con todo, que Blondel nunca se permitió entablar las ardientes polémicas que sostuvo su amigo Laberthonnière. Y la misma oscuridad de su estilo o, si se prefiere, el hecho de que fuera un filósofo altamente profesional y no un divulgador quizá le sirviese algo de protección.

En cualquier caso, Blondel resistió los años de controversias y críticas y, según hemos mencionado ya, produjo por fin su trilogía *La pensée*, *L'être et les êtres* y la segunda versión de *L'action*, seguida por *La filosofía y el espíritu cristiano*. Algunos estudiosos de Blondel han pasado bastante por alto estas últimas obras, viéndolas quizá como una expresión de pensamientos reelaborados bajo la presión de la crítica y como más dóciles y más tradicionales que *L'action* original. Otros, en cambio, han insistido en que la trilogía representa el pensamiento maduro del filósofo, añadiendo a veces que el énfasis con que en ella se insiste en los temas ontológicos y metafísicos demuestra que es un error presentar a Blondel como un apologista porque escribiese la primera *Action* y la *Carta sobre la apologética*. No faltan quienes han aprovechado con gusto la oportunidad de comparar su pensamiento con la tradición metafísica que pasa por Santo Tomás de Aquino.[647] Pero, si bien la trilogía representa evidentemente el pensamiento maduro de Blondel, y éste vino a tener en realidad un respeto cada vez mayor al Aquinate, también es cierto que su interés consistió en desarrollar una filosofía autónoma que a la vez estuviera abierta al cristianismo. En tal sentido siguió siendo un apologeta, aunque en sus últimos escritos recalcase las implicaciones y los presupuestos ontológicos de su pensamiento según lo había presentado con anterioridad.

En *La pensée* investiga Blondel las condiciones antecedentes del pensamiento humano y defiende la teoría del «pensamiento cósmico» (*la pensée cosmique*). En su opinión, no podemos hacer justificadamente una dicotomía estricta entre los seres humanos como sujetos pensantes, por un lado, y la naturaleza como materia sin pensamiento, por el otro. Al contrario, Leibniz estaba en lo cierto cuando sostuvo que lo material tiene siempre su aspecto psíquico. A decir verdad, el universo orgánico inteligible puede ser descrito como «un pensamiento subsistente»;[648] no, por cierto, pensamiento consciente, sino pensamiento «en busca de sí».[649] En el proceso del desarrollo del mundo el pensamiento consciente se alza sobre la base de una jerarquía de niveles, cada uno de los cuales presupone como requisitos necesarios los que le preceden e introduce algo nuevo y crea problemas, llamémoslos así, cuya solución

exige un nivel superior. En el hombre persiste el pensamiento espontáneo, concreto, que se halla presente en la naturaleza; pero surge también el pensamiento analítico y abstracto que opera con símbolos.[650] La tensión entre estos dos tipos de pensamiento había sido ya notada por algunos filósofos. Los escolásticos hablaron de «razón» (*ratio*) e «intelecto» (*intellectus*); Spinoza, de grados del conocimiento; y Newman, de asentimiento nocional y asentimiento real. Junto con la advertencia de la distinción entre los diferentes tipos de pensamiento se ha dado también la visión de una síntesis a un nivel superior, como en los escolásticos y en Spinoza según sus maneras diversas. La condición para cualquier síntesis así, para el autoperfeccionarse del pensamiento, es la participación en la vida del pensamiento absoluto, en una unión con Dios en la que se identifiquen la visión y el amor. Pero alcanzar esta meta de la dialéctica del pensamiento queda fuera de la competencia de la filosofía y del esfuerzo humano en general.

En *L'être et les êtres*, Blondel vuelve su atención del pensamiento al ser, e interroga, por decirlo así, a diferentes clases de cosas para descubrir si merecen ser llamadas seres. La materia no aprueba este examen: no es un ser. Es «menos que una cosa, la condición común de las resistencias que todas las cosas nos oponen y que nosotros nos oponemos a nosotros mismos».[651] Es en realidad, para emplear la terminología del aristotelismo, el principio de la individuación y de la multiplicidad, y proporciona así una buena base para rechazar el monismo; pero no es, de suyo, un ser substancial. El organismo vivo, con su unidad específica, su espontaneidad y relativa autonomía, presenta mejores títulos; pero aunque transmite un *élan vital*, su actividad es contrarrestada por la pasividad, y carece de auténtica autonomía y de inmortalidad. En cuanto a las personas humanas, presentan títulos todavía mejores. Al mismo tiempo, su falta de autosuficiencia puede mostrarse de muchos modos, Tal vez parezca, pues, que es el universo en su totalidad lo único que merece el nombre de ser. Pero el universo es devenir más bien que ser. Participa en el ser, pero no es el ser mismo.

En estas reflexiones Blondel está, obviamente, suponiendo que en el hombre hay, de hecho, una idea implícita del «Ser en sí mismo»,[652] a la que no se la encuentra plenamente realizada ni en la materia, ni en los organismos, ni en las personas, ni siquiera en el universo considerado como una totalidad en desarrollo. Pero él no pretende que esta idea implícita pueda proporcionar una base para el argumento ontológico de San Anselmo. De ahí que se vea obligado a preguntar si se justifica el aserto de que esta idea remite a una realidad. Sin rechazar los argumentos tradicionales que concluyen del mundo a Dios, sostiene Blondel que «nuestra idea de Dios tiene su fuente, no en una luz que nos pertenezca a nosotros, sino en la acción iluminadora de Dios en nosotros».[653] «La aptitud fundamental y congénita del espíritu para conocer y desear a Dios es la causa inicial y suprema de todo el movimiento de la naturaleza y del pensamiento, de suerte que nuestra certeza de ser está así basada en el Ser mismo.»[654]

En la segunda versión de *L'Action* dice Blondel que en la primera había dejado deliberadamente de lado «las terribles dificultades metafísicas del problema de las causas segundas»[655] y había considerado la acción solamente en el hombre y con miras a estudiar el destino humano. Pero en la segunda Acción amplía estas miras para incluir la acción en general, e introduce temas que había pasado por alto en la versión primera. Dice, por ejemplo, que el concepto puro y completo de la acción se verifica tan sólo en Dios, que es la Actividad absoluta (*l'Agir absolu*) y el venero productos de todas las cosas finitas. Además hay aquí unas aproximaciones graduales, digámoslo así, a la absoluta Actividad divina; y se plantea la cuestión de cómo es posible para Dios crear seres finitos como agentes morales libres y responsables. Blondel trata de combinar el reconocimiento de la actividad creadora del hombre y la responsabilidad moral con la creencia en la creación divina y con su teoría de la orientación básica del espíritu humano a la Trascendencia y del perfeccionamiento de la naturaleza humana mediante la unión de la voluntad del hombre con la voluntad divina.

Esta ampliación de horizontes para abarcar una extensa gama de temas ontológicos y metafísicos da, sin duda, a la trilogía un matiz diferente, digamos, del de *L'Action original* y del de la *Carta sobre la apologética*. Pero, aunque la trilogía ensancha el campo de la reflexión, no por ello constituye un repudio de la primera versión de *L'action*. Blondel sigue estando profundamente convencido de la básica orientación dinámica del espíritu humano hacia Dios; y esta ampliación de horizontes puede verse como un querer solventar los problemas que estaban implícitos en la línea de su pensamiento original. El cambio en la forma de expresarse Blondel y la respetuosa actitud que muestra a menudo para con el Aquinate quizá llamen a engaño. Por ejemplo, aunque en *La pensée* Blondel admite prudentemente la función de las pruebas de la existencia de Dios de tipo tradicional, pone en claro que, si se las toma aisladamente y como ejercicios de metafísica teórica, conducen a una idea de Dios, y que para que Dios sea una realidad viva para el hombre, para que sea el Dios de la conciencia religiosa, se requiere algo más. Evita, sí, el uso de la palabra «opción»; pero la idea fundamental permanece. Blondel no quiere admitir que haya una dicotomía definitiva e insalvable entre «el Dios de los filósofos» y «el Dios de la religión». La diferencia proviene de que hay en el hombre diferentes tipos de pensamiento; pero el ideal es una integración de las tendencias que están en conflicto dentro del hombre. Y este ideal se hallaba evidentemente presente en la versión original de *L 'action*.

Es difícil imaginar que Blondel pueda ser nunca un escritor popular. Más que para el público en general, escribe para los filósofos. Y es probable que muchos de sus lectores, aunque sean filósofos, se queden a menudo sin saber exactamente qué es lo que quiere decir. Pero como pensador católico que desarrolló sus ideas en diálogo con las corrientes espiritualista, idealista y positivista de la filosofía moderna, Blondel es una notabilidad. No abogó por el simplismo de un retorno al pasado medieval,

aunque se lo parangonase con la ciencia moderna. Ni adoptó tampoco la actitud de discípulo respecto a ningún pensador. Aunque podamos discernir algunas líneas de su pensamiento que le vinculan con San Agustín y San Buenaventura, y también afinidades con Leibniz, Kant, Maine de Biran y otros, fue un pensador enteramente original. Y su concepción general de una filosofía que ha de ser intrínsecamente autónoma pero al mismo tiempo autocrítica y autolimitante y abierta a la revelación cristiana, parece aceptable en principio para todos los pensadores católicos que recurran a la filosofía metafísica.[656] Claro que hay quienes estiman que el enfocar la metafísica «desde la interioridad humana», por vía de reflexión sobre el sujeto activo, que fue la aportación característica de Maine de Biran y es algo especialmente notorio en la primera versión de *L'action*, se resiente de subjetivismo. En cuyo caso, esos tales darán buena acogida a la ampliación de horizontes que se efectúa en la trilogía, viendo en ella el equivalente a un reconocimiento de lo inadecuado del método de inmanencia. Pero, de todos modos, el enfoque o planteamiento de Blondel tiene por lo menos el mérito de que trata de hacer comprender lo relevante que es la religión. Y nuestro filósofo reconoció el hecho, visto también por los llamados tomistas trascendentales, de que las pruebas tradicionales de la existencia de Dios a partir del mundo externo se basan en presupuestos que sólo pueden justificarse mediante la reflexión sistemática sobre la actividad del sujeto en el pensamiento y la volición.

3. Laberthonnière y la filosofía cristiana.

Entre los que mantuvieron correspondencia con Blondel estuvo Luden Laberthonnière (1860-1932).[657] Después de estudiar en el seminario de Bourges, Laberthonnière ingresó en el Oratorio en 1886 y enseñó filosofía en la escuela oratoriana de Juilly y después en una escuela de París. En 1900 volvió a Juilly como rector del Colegio, pero cuando el gobierno Combes legisló contra las órdenes y congregaciones religiosas, en 1902, pasó a vivir en París. En 1903 publicó *Essais de philosophie religieuse* (*Ensayos de filosofía religiosa*) y en 1904 *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec* (*El realismo cristiano y el idealismo griego*). En 1905 Blondel le hizo director de los *Annales de philosophie chrétienne* (*Anales de filosofía cristiana*). Pero al año siguiente dos de sus escritos fueron puestos en el índice. En 1911 publicó *Positivisme et catholicisme* (*Positivismo y catolicismo*); pero en 1913 las autoridades eclesiásticas le prohibieron seguir publicando. Durante este período de forzoso

silencio vieron la luz algunos escritos de Laberthonnière publicados a nombre de amigos.[658] Pero el grueso de su producción tendría que esperar a ser publicado póstumamente. En 1935 Louis Canet empezó a editar estas obras en París con el título general de *Oeuvres de Laberthonnière*.

A pesar del trato que recibió, Laberthonnière no rompió nunca con la Iglesia. Y menos aún abandonó su profunda fe cristiana. Lo que sí es probable, y natural, es que la inclusión de dos de sus libros en el Indice y la posterior prohibición de que siguiese publicando aumentaran su hostilidad no sólo contra el autoritarismo sino también contra la filosofía aristotélica y tomista.[659] Pero esta hostilidad no tuvo ciertamente por origen la reacción ante las medidas tomadas por la autoridad eclesiástica. Era una actitud razonada, basada en su manera de entender la vida humana y la naturaleza de la filosofía y de la religión cristiana. De no haber sido por su reducción al silencio, sus ideas tal vez habrían producido mucha más impresión. Tal como anduvieron las cosas, otros filósofos estaban pasando ya al primer plano de la atención cuando las obras de Laberthonnière fueron, por fin, publicadas. Hay que añadir, empero, que mientras Blondel se dedicó sobre todo a exponer su propio pensamiento, Laberthonnière tendía a elaborar y exponer sus ideas a la vez que discutía las de otros pensadores, haciéndolo a menudo en un tono acentuadamente polémico. Así, los primeros volúmenes de sus Obras, según los ha publicado Louis Canet, contienen sus *Études sur Descartes* (*Estudios sobre Descartes*, 1935) y sus *Études de philosophie cartésienne* (*Estudios de filosofía cartesiana*, 1938) en tanto que el *Esquisse d'une philosophie personnaliste* (*Esbozo de una filosofía personalista*, 1942) presenta un plan filosófico que es desarrollado, en gran medida, mediante la discusión crítica de las ideas de otros filósofos, tales como Renouvier, Bergson y Brunschvicg. Una parte, por ejemplo, se intitula «El pseudopersonalismo de Charles Renouvier». Esto no quiere decir, naturalmente, que las ideas del propio Laberthonnière no sean valiosas. Blondel mismo desarrolló su pensamiento a lo largo de un proceso de diálogo con otros filósofos, pero también es verdad que en la versión original de *L'action* y en la trilogía se le distrae mucho menos al lector con excursos polémicos e históricos que le aparten de la línea de pensamiento del autor, cosa en cambio frecuentísima en las principales obras de Laberthonnière.

En las notas que constituyen el prefacio a sus *Estudios sobre Descartes* afirma Laberthonnière que «toda doctrina filosófica tiene por fin dar un sentido a la vida, a la existencia humana».[660] Toda filosofía tiene una motivación moral, aun cuando el filósofo dé a su pensamiento una forma cuasi-matemática. Esto puede verse hasta en el caso de Spinoza, en cuyo pensamiento la estructura geométrica está, en realidad, subordinada a las subyacentes finalidad y motivación. Además, la prueba de la verdad de una filosofía es su viabilidad, su capacidad de ser vivida. Laberthonnière se refiere, de hecho, a la necesidad de detectar el principio animador, la subyacente motivación que late de continuo en toda filosofía que estudiemos. Pero lo que se le ocurre decir expresa naturalmente su propia concepción de lo que la filosofía deberá

ser. «Hay solamente un problema, el problema de nosotros mismos, del que se derivan todos los demás»:[661] ¿Qué somos? Y ¿qué deberíamos ser?

El animal, declara Laberthonnière, ciertamente no es una máquina, pero no posee el yo consciente que es necesario para plantearse problemas respecto al mundo y a uno mismo. Es cuanto a esto, la humana voluntad de vivir es afín en su origen a la del animal. Esto es, la voluntad de vivir humana está orientada ante todo a «las cosas del tiempo y del espacio».[662] El organismo vivo, impulsado por la voluntad de vivir, aprende empíricamente a buscar algunas cosas como satisfactoras de deseos y necesidades y a evitar otras como causantes de sufrimientos o amenazantes contra su existencia. Pero con el despertar de la conciencia de sí cambia la situación; el hombre se hace consciente de sí mismo no como algo ya hecho y completo, sino más bien como algo que ha de ser y que debería ser. En realidad, según Laberthonnière, somos como arrastrados hacia afuera, allende nosotros mismos, por la aspiración a poseer la plenitud del ser. Aquí, sin embargo, se le abren al hombre varias sendas: En primer lugar, el hombre se encuentra en un mundo de cosas, que la conciencia de sí mismo le hace constatar que están frente a sí. Por una parte, puede hacer de este mundo de cosas un espectáculo, un objeto de contemplación teórica o estética, poseyendo las cosas, por así decirlo, sin ser poseído por ellas. Esta es la actitud ejemplificada en la idea aristotélica de la contemplación. Por otra parte, el hombre puede esforzarse por descubrir las propiedades de las cosas y las leyes que rigen la sucesión de los fenómenos para lograr dominio sobre las cosas, para usarlas y para producir o destruir fenómenos a su voluntad. Ambas aptitudes puede decirse que pertenecen a la física. Pero en el primer caso tenemos un física de contemplación, mientras que en el segundo tenemos una física de explotación, como la que se ha venido practicando desde los tiempos de Descartes hasta hoy.

En segundo lugar, empero, el hombre no se halla simplemente en un mundo de cosas. No es tan sólo el hombre un individuo aislado frente a un entorno material e inconsciente. Está también en un mundo de personas que, lo mismo que él, pueden decir «yo» o «yo soy». Este mundo de personas forma ya una cierta unidad. Vivimos, sentimos, pensamos y queremos en un mundo social. Pero, dentro de esta unidad material, los seres humanos pueden experimentar, como es obvio, oscuridad unos respecto a otros. Allende la unidad natural básica hay una unidad moral, que es algo por conseguir, más bien que algo ya dado. En este campo la aspiración a poseer la plenitud del ser adopta la forma del sentido de la obligación de hacerse uno con los demás, de conseguir una unidad moral de las personas. Laberthonnière distingue entre «cosas» y «seres» reservando la palabra «ser» para el sujeto autoconsciente, caracterizado por una interioridad que la «cosa» no posee. Este sujeto autoconsciente aspira a poseer la plenitud del ser mediante la unión con otros sujetos. ¿Cómo se ha de lograr esta unidad? Desde luego es posible intentar conseguirla por medio de una autoridad, de la clase que sea, que dicte lo que los hombres han de pensar, decir y hacer, tratando a los seres humanos como animales amaestrables. Pero este

procedimiento no puede dar como fruto sino sólo una unidad externa que, según Laberthonnière, traslada simplemente el conflicto de la esfera externa a la interna. El único modo eficaz de lograr unidad entre seres que existen en sí mismos y para sí mismos es que cada persona supere su egoísmo y se dé y se ponga al servicio de los demás, de suerte que la unificación sea el resultado de una expansión desde dentro, por así decirlo, y no impuesta desde fuera. Naturalmente que hay cabida para la autoridad, pero para una autoridad que mantenga un ideal común y trate de ayudar a las personas a desenvolverse como personas más bien que de moldearlas por coerción o de reducirlas al nivel de una grey.

Lo que a este propósito dice Laberthonnière tiene obvias implicaciones tanto en el plano político como en el eclesiástico. Por ejemplo, refiriéndose en un pasaje a lo que considera mal uso de la autoridad, menciona la dominación «cesarista o fascista».[663] Pero el énfasis contra el totalitarismo fascista no tiene por qué ir acompañado de ceguera en cuanto a los posibles vicios de la democracia. Por ejemplo, en una nota habla de la democracia que, «en vez de ser un movimiento dinámico, un élan hacia el ideal mediante la espiritualización de la vida humana, se ha convertido en una estampida hacia los bienes de la tierra a través de una sistemática materialización de la vida».[664] En otras palabras, la moderna democracia occidental, aunque animada originariamente por un impulso dirigido hacia metas ideales, se ha hecho materialista y, por lo tanto, no se la puede contrastar simplemente con el autoritarismo político como se contrasta el bien con el mal. En cuanto al plano eclesiástico, es evidente que Laberthonnière fue contrario a la política del tratar de imponer la uniformidad desde arriba y al tipo de procedimientos que él personalmente hubo de sufrir. Tenía, digamos, una mentalidad post-Vaticano II desde mucho antes del Segundo Concilio Vaticano. Ideas parecidas sobre el desarrollo de las personas como personas y sobre la unión de las mismas mediante la aceptación personalmente querida de unos ideales comunes las expresó también en su teoría de la educación. Según Laberthonnière, hay, pues, una unidad natural. «Todos los hombres constituyen una unidad por naturaleza.»[665] Hay también otra unidad que está aún por conseguir, como ideal querido. Esto manifiesta que tenemos un común origen y una meta común. Los seres (es decir, los sujetos autoconscientes) proceden de Dios y sólo pueden alcanzar su fin mediante la unión con la voluntad divina. Dios es, no tanto un problema, cuanto «la solución del problema que nosotros somos para nosotros mismos».[666] Sin referencia a Dios nos es imposible responder a preguntas tales como: «¿Qué somos nosotros?», y «¿Qué deberíamos ser?» O, más bien, al intentar responder a estas preguntas, nos vemos inevitablemente introducidos en la esfera de la creencia religiosa.

Laberthonnière fue influido por Maine de Biran y por Boutroux y también por Blondel. La filosofía era para él la ciencia de la vida, de la vida humana, y su punto de partida estaba en «nosotros mismos como realidades interiores y espirituales, con conciencia de nosotros mismos».[667] Pero la palabra «ciencia» no debe entenderse mal. Ciencia en el sentido ordinario es una ciencia de cosas, una especie de física,

aun cuando tome en consideración a los seres humanos en su realidad fenoménica. Pero la metafísica, si ha de tener un sentido para nosotros, debe iluminar los problemas de la vida; y ha de ser vivible. La biología trata de la vida y la psicología de la mente, y tienen sin duda alguna un valor. Pero la metafísica se interesa por el sujeto activo consciente de sí en cuanto orientado a un ideal y a una meta; y es una ciencia de la vida en el sentido de que esclarece la naturaleza y la meta de la vida de su sujeto (o de la persona) considerado en cuanto tal.

No es muy difícil comprender la hostilidad de Laberthonnière para con el aristotelismo y el tomismo tradicional, hostilidad que le hacía ver con malos ojos las que juzgaba indebidas concesiones de Blondel al Aquinate y a los tomistas. En opinión de Laberthonnière, el aristotelismo tenía más de física que de metafísica, aunque a una parte de él se le haya puesto la etiqueta de «metafísica». Y el Dios de Aristóteles, replegado en sí mismo, se parecía muy poco al Dios viviente y activo de la religión. En cuanto a Spinoza y los demás monistas, negaron en redondo la irreductible distinción entre las personas, en tanto que los positivistas reducían el afán humano de lograr la unidad-en-la-distinción al separarlo de su último trascendente y a la vez inmanente fundamento.

Es probable que el lector saque la conclusión de que Laberthonnière, en su idea de la filosofía y en sus discusiones críticas de otros filósofos, tales como Aristóteles, Descartes, Spinoza y Bergson, estaba influido por su fe cristiana. Evidentemente esta conclusión sería correcta. Pero es que, según Laberthonnière, lo que se jugaba era todo, sin componendas ni paliativos: en su opinión, era erróneo pensar que el cristianismo pudiera superponerse a una filosofía completamente construida ya o que se hubiese desarrollado con independencia de la fe cristiana. Pues el cristianismo es «él mismo la filosofía en el sentido etimológico del término, o sea, la sabiduría, la ciencia de la vida que explica lo que somos y, sobre la base de lo que somos, lo que debemos ser».[668] La cuestión de si puede haber o no una filosofía cristiana estriba en un supuesto falso si en lo que se piensa es en una filosofía elaborada independientemente de la fe cristiana y que sirva de base «natural» sobre la que pueda levantarse el cristianismo como una superestructura «sobrenatural». Ésta es la idea que predominó tras la invasión del aristotelismo en la Edad Media. Pero no: el mismo cristianismo es la verdadera filosofía. Y por el hecho de ser la verdadera filosofía, excluye cualquier otro sistema. Pues «toda filosofía que merezca este nombre [...] se presenta, si no como exhaustiva, por lo menos como excluidora de lo que no sea ella».[669]

Es obvio que Laberthonnière no pretende que se suponga que quien no es cristiano es incapaz de plantear problemas metafísicos y de reflexionar sobre los mismos. Pues está claro que la vida o la existencia humana puede dar origen a problemas en la mente de cualquiera, sea cristiano o no. La tesis de Laberthonnière es, más bien, que es el cristianismo el que proporciona la solución más adecuadamente beneficiosa para el hombre. O, mejor dicho, el cristianismo es para él

la sabiduría salvadora, la verdadera «ciencia de la vida», por la que el hombre puede vivir. Según lo reconoce explícitamente, Laberthonnière vuelve así a adoptar el punto de vista de San Agustín y otros escritores cristianos de los primeros siglos que consideraron que el cristianismo era, de suyo, la verdadera y genuina filosofía que completaba las filosofías del mundo antiguo y venía a suplantarlas. La separación y el subsiguiente conflicto entre la filosofía y la teología fue un desastre. Santo Tomás de Aquino no bautizó a Aristóteles, sino que aristotelizó el cristianismo introduciendo en él «la concepción pagana del mundo y de la vida».[670] Sin duda que, una vez separadas tajantemente la filosofía y la teología, parece inapropiado presentar el cristianismo como una filosofía, inclusive como la verdadera filosofía, pero no hay razón alguna que obligue a tal separación. Quizá parezca que la filosofía es obra de «pura razón» y pertenece al nivel natural, mientras que la teología es el fruto de la revelación procedente de la esfera sobrenatural. Pero, según Laberthonnière, es un error ver lo natural y lo sobrenatural como dos mundos, superpuesto el uno al otro. Los términos «natural» y «sobrenatural» no deben ser entendidos como si designaran un dualismo metafísico, sino como refiriéndose a «dos opuestas maneras de ser y actuar, una de las cuales corresponde a lo que somos, a lo que pensamos y hacemos en virtud de nuestro egocentrismo innato, y la otra, a lo que tenemos obligación de ser, de pensar y de hacer con voluntad generosa».[671] Por consiguiente, si se considera que la filosofía metafísica tiene que ver con los problemas del qué somos y qué debemos ser, ello en modo alguno impide presentar el cristianismo como la filosofía verdadera. Pues es precisamente sobre estos problemas donde derrama luz el cristianismo, a fin de capacitar al hombre para convertirse en lo que debe ser.

Dado este punto de vista, resulta bastante natural que Laberthonnière subraye la estrecha conexión entre la verdad y la vida. «Como ninguna existencia se demuestra, tampoco se demuestra que Dios existe. Ya en el mismo buscarle se le halla. Es más, se le busca porque ya se le ha hallado, sólo porque está presente y activo en la conciencia que de nosotros mismos tenemos.»[672] Respecto a los dogmas cristianos, le desagrada también mucho a Laberthonnière que se los conciba como elementos informativos, o sea, como algo que viene de un mundo sobrenatural y que nosotros aceptamos simplemente por autoridad. Rechaza él, sin duda, una visión de los dogmas cristianos puramente relativista, pero los considera desde el punto de vista de su capacidad para esclarecer los problemas humanos y servir de guías para la vida. Sin referencia a la vida humana no tendrían para nosotros ningún sentido real. No se trata —insiste Laberthonnière— de hacer al hombre la medida de toda verdad, incluida la revelada. Pues considerando la verdad en relación a nosotros y a nuestras vidas, más bien somos nosotros los que nos medimos por la verdad y no al contrario. De modo que, si por «pragmatismo» se entiende la opinión de que la verdad en la esfera religiosa se hace «verdad nuestra» cuando vemos su conexión con nuestras vidas, puede calificarse desde luego a Laberthonnière como pragmatista. Pero si se entiende que el pragmatismo implica, por ejemplo, que la afirmación de la existencia

de Dios sólo es verdadera en el sentido de que al hombre le es útil afirmarla, entonces ciertamente no fue pragmatista. Pues estaba convencido de que no podemos conocernos bien sin conocer la realidad de Dios.

De alguna manera, la opinión de Laberthonnière sobre la naturaleza de la filosofía y la metafísica es cuestión de terminología. Esto es, si decidimos entender por «metafísica» la sabiduría salvadora, está claro que para el cristiano el cristianismo deberá ser «la metafísica».[673] Y si se le acusara a Laberthonnière de reducir la religión cristiana al nivel de una filosofía, podría replicar que la base de tal acusación era un mal entendimiento de su uso de la palabra «filosofía». Pero, al mismo tiempo, cuando dice que la metafísica identificada con la doctrina cristiana como «la ciencia de nuestra vida»[674] nos tiene a nosotros mismos por punto de partida, es comprensible que los teólogos sospechen que incurre en un puro inmanentismo, especialmente si se sacan tales proposiciones del contexto en que Laberthonnière distingue entre lo que él entiende por metafísica y lo que entendía Aristóteles,

Tal vez parezca que, en realidad, a Laberthonnière no le corresponde un puesto en la historia de la filosofía. Pero es obvio que este juicio presupone un concepto de filosofía que él rechaza. En cualquier caso, su pensamiento tiene algún interés. Continúa el enfoque de la metafísica desde la interioridad humana que fue característico de Maine de Biran, pero en su concepto de la relación entre la metafísica y el cristianismo retorna a San Agustín. Con su actitud respecto al intento del Aquinate de incorporar el aristotelismo a una comprensiva visión del mundo teológico-filosófica, Laberthonnière nos trae a las mientes la reacción que produjeron y las consecuencias que tuvieron las condenas de 1277. Pero su hostilidad a Aristóteles y al Aquinate está motivada no tanto por la veneración que sentía a los sancti y a la tradición como tales cuanto por su propio enfoque personalista y, hasta cierto punto, existencialista. Por ejemplo, su ataque contra la teoría aristotélica de la materia como principio de individuación lo hace en nombre de un personalismo espiritualista. Es auténticamente un agustiniano moderno que desarrolla su pensamiento en diálogo con otros filósofos tales como Descartes, Bergson y Brunschvicg. Su insistencia en que las doctrinas cristianas se van haciendo verdades para nosotros, verdades nuestras, a medida que vamos haciéndonos cargo de su importancia para la vida humana, puede asemejarle a los modernistas. Pero él combina esta insistencia con un genuino esfuerzo por evitar un relativismo que no sería compatible con la afirmación de que hay verdades cristianas objetivas e inmutables.

4. Algunas observaciones acerca del modernismo.

El término «modernismo» fue empleado por primera vez a comienzos del siglo XX, y parece que lo acuñaron quienes se oponían al movimiento que designa, aunque también fue utilizado por escritores como Buonaiuti, que publicó *Il programma dei modernisti* (*El programa de los modernistas*) en 1907. Es bastante fácil citar nombres de personas a las que se clasifica universalmente como modernistas. De Francia hay que mencionar a Alfred Loisy (1857-1940), de Italia a Ernesto Buonaiuti (1881-1946) y de la Gran Bretaña a George Tyrrell (1861-1909). Pero es mucho más difícil exponer con claridad el contenido del modernismo, y más difícil todavía definirlo. El mejor modo de abordar el asunto quizá sea exponerlo históricamente, ya que así se presta mayor atención a las diferencias en los intereses y en las líneas directrices del pensamiento.[675] Ni que decir tiene que también puede exponerse el modernismo como un sistema, en abstracto; pero entonces se arriesga uno a que se le haga la pertinente objeción de que el modernismo, en lo que pueda tener de sistema claramente definido, fue creado no por los mismos modernistas sino por los documentos eclesiásticos que lo condenaron, tales como el decreto Lamentabili y, mucho más, la encíclica *Pascendi*, publicados ambos en 1907.[676] Pero sería totalmente inoportuno introducir en este capítulo una historia del movimiento modernista. Y el propósito principal de las siguientes notas es ayudar a que se comprenda por qué pensadores como Blondel y Laberthonnière fueron sospechosos de incurrir en modernismo, y cómo, en todo caso, el pensamiento de Blondel difería del modernismo en el sentido en que éste fue condenado por Roma.

De suyo, el término «modernismo» podría entenderse en el sentido de modernización, esto es, de un intento de poner el pensamiento católico-romano al día y a la altura de las investigaciones y los desarrollos intelectuales contemporáneos. Habida cuenta de su actitud positiva respecto al creciente conocimiento del aristotelismo que, a la sazón, en el siglo XIII estaba creando una corriente subversiva, Santo Tomás de Aquino ha sido calificado a veces de modernista.[677] Asimismo, sabios católicos que, como Louis Duchesne (1843-1922), trataron de aplicar al estudio de los orígenes del cristianismo los métodos de la crítica histórica puestos a punto por el protestantismo liberal, especialmente en Alemania, pueden ser llamados modernistas en este sentido general del término. Y naturalmente también puede llamárseles así a escritores que, como Blondel, insistieron en la necesidad de una apreciación más positiva de la filosofía moderna.

Sin embargo, tal como se lo emplea con referencia a una corriente del pensamiento que se produjo en la Iglesia Católica a finales del siglo XIX y durante la primera década del actual, el término «modernismo» es evidentemente más específico que el de modernización o aggiornamento en sentido general. En el caso de Loisy, el término en cuestión se refiere a las conclusiones de este autor acerca de lo que

requería o implicaba la puesta al día de los estudios históricos y bíblicos. Así, estaba convencido Loisy de que la filiación divina de Jesús era producto de la fe cristiana que, meditando sobre el hombre Jesús de Nazaret, le había transformado en el Hijo de Dios. Esta transformación traía también consigo una deformación, puesto que implicaba el atribuir al hombre Jesús acciones milagrosas cuya aceptación como sucesos históricos era excluida por el pensamiento y la ciencia modernos. A la crítica histórica le correspondía como tarea redescubrir la figura histórica escondida tras los velos que a su alrededor había tejido la fe. Resumiendo, Loisy sostenía, a fin de cuentas, que el historiador del cristianismo estaba obligado a abordar su temática como abordaría cualquier otro tema histórico, y que este enfoque requería una explicación puramente naturalista de lo que fueron el mismo Cristo y los orígenes y la propagación de la Iglesia cristiana. Por mucho que queramos distinguir entre la investigación histórica y la «crítica superior» tal como se desarrolló en el protestantismo liberal e influyó después en algunos pensadores católicos, se comprende que las ideas de Loisy no les pareciesen muy recomendables a las autoridades de la Iglesia. Pues estas ideas venían casi a echar abajo los dogmas cristianos.

No fue Loisy un filósofo profesional, y estaba perfectamente dispuesto a admitir que la filosofía no era su especialidad.[678] Al mismo tiempo, en sus observaciones sobre la creencia en Dios viene a suponer que la mente humana no puede adquirir conocimiento alguno de la Trascendencia. Para él Dios es, a fin de cuentas, el Incognoscible de Spencer, aquello que queda fuera del alcance de lo que llamó Kant el conocimiento teórico. A Dios le pensamos en términos de símbolo, y desde un punto de vista práctico se justifica que actuemos como si hubiese una voluntad personal divina que pudiera exigir algo a la voluntad humana. Pero en el plano moral y religioso nos es imposible probar la verdad absoluta de ninguna creencia. En este plano, la verdad, siendo relativa al bien del hombre, es tan susceptible de cambios como el hombre mismo. Aquí no hay nada absolutamente verdadero ni verdades reveladas inmutables. Lo que se llama revelación es la interpretación por el hombre de su propia experiencia, y tanto la experiencia como la interpretación están sujetas al cambio.

Posteriormente Loisy se aproximó a la posición de Auguste Comte. Es decir, vio en la historia de la religión una expresión de la experiencia, no de la experiencia individual sino de la comunitaria. El cristianismo había promovido el ideal de una humanidad unida y estaba pasando a convertirse en la religión de la humanidad. Por último, parece ser que Loisy volvió a la idea de un Dios trascendente, pero no a ninguna creencia en la revelación o en la Iglesia como custodia de la revelación. Sin embargo, para nuestro propósito aquí basta con que hayamos subrayado su concepción relativista y pragmatista de la verdad en el plano ético-religioso. En general, los modernistas tendían a dar por cierto que la filosofía moderna había mostrado la incapacidad de la mente humana para trascender la esfera de la

conciencia. Naturalmente, en un sentido esto es una perogrullada, a saber, en el de que no podemos ser conscientes de algo sin tener conciencia de ese algo ni pensar cosa alguna sin estar pensándola. Pero el inmanentismo fue también entendido como excluyente de toda prueba de la existencia de Dios que se hiciese, por ejemplo, con un argumento causal. Lo que se da en el hombre es una necesidad de lo divino que, elevándose en la conciencia, toma la forma de un sentimiento o sentido religioso equivalente a la fe. La revelación es la interpretación por el hombre de su experiencia religiosa. Tal interpretación es expresada, claro está, en formas conceptuales o intelectuales. Pero éstas pueden llegar a ser anticuadas y pasadas de moda, de suerte que haya que buscar nuevas formas de expresión. En un sentido general, la revelación puede ser considerada como la obra de Dios, aunque desde otro punto de vista sea obra del hombre. Pero la idea de Dios revelando verdades absolutas desde fuera, por así decirlo, verdades que son promulgadas por la Iglesia en forma de enunciados inmutables o «verdades permanentes» es incompatible con el concepto de evolución, cuando se lo aplica a la vida cultural y religiosa del hombre, y con la correspondiente visión relativista de la verdad religiosa.

Las precedentes notas son sólo un resumen parcial de las opiniones expresadas por varios autores en sus escritos.[679] Pero confío en que bastarán para que se comprenda por qué filósofos católicos tales como Blondel y Édouard Le Roy pudieron ser acusados de modernismo o de proclividades modernistas. Pues Blondel, según hemos visto, seguía el método que él llamó de inmanencia y planteaba la cuestión de Dios en términos de la orientación básica del espíritu humano tal como se manifiesta en su actividad; mientras que Le Roy, con su aceptación y su aplicación de las opiniones bergsonianas acerca de la intuición y la inteligencia, parecía atribuir a los dogmas religiosos un valor puramente pragmático. Sin embargo, Blondel nunca aceptó el inmanentismo como doctrina. Ni podía hacerlo, pues lo que con su método de inmanencia pretendía lograr era abrir la mente humana a la trascendente realidad divina y conducirla al estadio en que había un punto de inserción, digámoslo así, para la autorrevelación de Dios. En cuanto a Le Roy, expuso ciertamente una interpretación pragmática de la verdad científica y quiso aplicarla también a los dogmas religiosos. Pero supo defender su postura y nunca llegó a estar separado de la Iglesia, ni por su propia iniciativa ni por la de la autoridad eclesiástica. Según Laberthonnière, que era propenso a tales apreciaciones, lo que hizo Le Roy no fue reducir el cristianismo al bergsonismo sino el bergsonismo al cristianismo.

El tema principal de este capítulo ha sido la filosofía como apologética. El nuevo enfoque en la apologética estuvo representado por Ollé-Laprune, Blondel y Laberthonnière. Su pensamiento tenía, sin duda, algunos puntos en común con opiniones expresadas por los modernistas. Pero lo que a ellos les interesó sobre todo fueron los planteamientos filosóficos del cristianismo, mientras que los modernistas se interesaban primordialmente por compaginar la fe y las creencias católicas con la libertad en las investigaciones científicas, históricas y bíblicas. De ahí que, mientras

Blondel como filósofo profesional puso mucho cuidado no sólo en abstenerse de pronunciamientos acerca de la revelación sino también en justificar tal abstención basándose en su propio concepto de la naturaleza y los alcances de la filosofía, los modernistas se sintiesen desde luego obligados a reconsiderar la naturaleza de la revelación y del dogma católico. En otras palabras, se ocuparon de las cuestiones teológicas de una manera distinta de la de Blondel. Y como la idea que tenían de lo exigido por la moderna investigación histórico-bíblica era de lo más radical, traían naturalmente a mal traer a las autoridades eclesiásticas, que estaban convencidas de que los modernistas socavaban los fundamentos de la fe cristiana. Echando una mirada retrospectiva, podemos pensar que las autoridades estaban tan ocupadas con las conclusiones que iban sacando los modernistas que se les pasó por alto el considerar si el movimiento modernista era o no la expresión de un reconocimiento de auténticos problemas. Pero tenemos que ver las cosas en su perspectiva histórica. Dada la situación de entonces, que incluía por una parte la actitud de las autoridades y por otra el concepto de erudición y conocimientos «modernos», apenas podía esperarse que las cosas sucediesen de otro modo. Por lo demás, desde el punto de vista filosófico, el pensamiento de Blondel es bastante más valioso que las ideas de los modernistas.

Capítulo XII
El tomismo en Francia.

1. Puntualidadones introductorias.

Sería una inexactitud decir que el resurgimiento del tomismo en el siglo XIX se originó con la publicación, en 1879, de la encíclica *Aeterni Patris* del papa León XIII. Pero el hecho de que el pontífice en su encíclica afirmara el valor permanente del tomismo y exhortara a los filósofos católicos a inspirarse en el Aquinate a la hora de desarrollar su pensamiento de un modo adecuado a las necesidades intelectuales modernas dio ciertamente un poderoso impulso a un movimiento que ya existía. Aquella recomendación papal del tomismo produjo, como era lógico, muchos y diversos efectos. Por un lado animó a que se formara, especialmente en los círculos clericales y en los seminarios e instituciones académicas de la Iglesia, algo así como el programa oficial de un partido estricto, una especie de ortodoxia filosófica. Dicho con otras palabras, se la pudo utilizar en pro de la subordinación de la filosofía a los intereses teológicos y como respaldo de las actividades de los tomistas rígidos y de mentalidad estrecha, que se mostraban suspicaces y aun hostiles para con los pensadores católicos más originales e independientes, tales como Maurice Blondel. Por otro lado, la exhortación a repasar las enseñanzas de un eminente pensador de la Edad Media y a aplicar los principios de su doctrina a los problemas que se plantean en la moderna situación cultural contribuyó indudablemente a promover la reflexión filosófica seria. Piénsese lo que se quiera sobre el valor perenne de la doctrina del Aquinate, había mucho que decir a favor de un iniciarse en la filosofía con la ayuda del sistema de un pensador eminente y del pensar siguiendo unas líneas sistemáticas, es decir, ateniéndose a ciertos principios filosóficos básicos y a su aplicación, en vez de seguir el flojo e insípido eclecticismo que había tendido a prevalecer en las instituciones académicas eclesiásticas.

Debería haberse evitado la exageración. La aprobación oficial de una determinada línea de pensamiento podía producir, y produjo de hecho, un espíritu partidista estrecho y polémico. Verdad es que el tomismo no les fue nunca impuesto a los filósofos católicos de un modo que implicase que formaba parte de la fe católica. Teóricamente se siguió respetando la autonomía de la filosofía. Pero es innegable que en algunos círculos se dio una marcada tendencia a presentar el tomismo como la

única línea de pensamiento filosófico que estaba realmente en conformidad con la teología católica. La teoría era, desde luego, que si lo estaba era por ser verdadera, y no que hubiese que juzgarla verdadera por estar en tal conformidad. Pero no puede ignorarse el hecho de que en muchas instituciones eclesiásticas el tomismo, o lo que se consideraba como tomismo, llegó a ser enseñado dogmáticamente, de una manera análoga a como se enseña hoy el marxismo-leninismo en los centros educacionales dominados por los comunistas. A la vez, el movimiento de «retorno a Santo Tomás» pudo obviamente estimular a las inteligencias más capaces para que intentaran hacerse de nuevo con el espíritu del Aquinate y crear una síntesis apropiada en vista de la situación cultural contemporánea. Nadie negará que ha habido filósofos tomistas que han adoptado los principios del tomismo no porque se les enseñó a hacerlo así sino porque llegaron a convencerse de su validez, y que han procurado aplicar esos principios a la problemática moderna de un modo constructivo. A este desarrollo positivo del pensamiento tomista ha hecho Francia notables aportaciones, que son las que aquí nos interesan.

2. D. J. Mercier.

El resurgir del tomismo debió mucho en sus primeros tiempos a Désiré Joseph Mercier (1851-1926) y a los colaboradores que éste tuvo en Lovaina. Después de haber enseñado filosofía en el seminario de Malinas, fue nombrado Mercier profesor de filosofía tomista en la Universidad de Lovaina en 1882. En 1888 fundó la Sociedad Filosófica de Lovaina, y en 1889 llegó a ser el primer presidente del Instituto de Filosofía de aquella Universidad, fundado poco antes. La Reme néo-scolastique (hoy Revue philosophique de Louvain) empezó a ser publicada por la Sociedad Filosófica bajo la dirección de Mercier. Durante sus años de docencia Mercier trabajó infatigablemente para desarrollar el tomismo a la luz de los problemas modernos y de la filosofía contemporánea. Entre sus escritos hay dos volúmenes de Psicología (1892), una obra de Lógica (1894), un libro de Metafísica general u *Ontología* (1894) y un tratado de *Teoría del Conocimiento*, *Critériologie genérale* (*Criteriología general*, 1899). En líneas generales, Mercier trató de desarrollar una metafísica realista en diálogo crítico con el empirismo, el positivismo y la filosofía de Kant. Pero insistió también mucho en que era necesario tener unos conocimientos científicos de primera mano y relacionar positivamente la filosofía con las ciencias. El mismo escribió sobre psicología experimental y, a través del Instituto

de Filosofía, alentó la formación de un equipo no sólo de filósofos sino también de científicos, tales como el psicólogo experimental Albert-Edouard Michotte (1881-1965) que había estudiado en Alemania con Wundt y Külpe. Actualmente los escritos filosóficos de Mercier parecen un tanto pasados de moda; pero de lo que no cabe duda es de que contribuyó realmente a poner el tomismo en mayor contacto con la filosofía y el pensamiento científico contemporáneos y a hacerlo intelectualmente respetable. En 1906 recibió la mitra arzobispal de Malinas, y al año siguiente, el capelo cardenalicio.

Aunque Mercier admiraba a Kant en algunos aspectos, criticó extensamente lo que le parecía haber en Kant de subjetivismo, así como su restricción del campo de la metafísica. Durante bastante tiempo fue Kant uno de los principales espantajos de los escolásticos. Pero posteriormente otro belga, Joseph Maréchal, del que diremos después más cosas, adoptó una postura mucho más positiva, tratando, como si dijéramos, de apropiarse a Kant e intentando luego rebasarle. Dudan algunos de si al llamado tomismo trascendental que es el que procede de Maréchal, puede dársele propiamente el nombre de tomismo, pero en cualquier caso su desarrollo es una expresión del notorio cambio de actitud de los tomistas respecto a otras corrientes de pensamiento de la filosofía moderna. Hoy día el tomista ortodoxo, del tipo de Jacques Maritain, ha llegado a ser, en comparación, raro.

La distensión de las actitudes polémicas por parte de los filósofos tomistas gracias a un genuino esfuerzo por penetrar, comprender y valorar otras corrientes de pensamiento ha venido acompañada en años recientes de una notable disminución de la insistencia con que la Iglesia animaba y promovía una línea filosófica determinada. Por ejemplo, el Concilio Vaticano II tuvo mucho cuidado de no pronunciarse en materias filosóficas. Además, numerosos teólogos católicos se preocupan hoy comprensiblemente de recalcar la independencia de la fe con respecto a cualquier sistema filosófico, incluido el tomismo, mientras que otros prefieren buscar una base filosófica, por ejemplo, en la antropología de Martín Heidegger. Asimismo, ciertos desarrollos del pensamiento teológico han tendido a debilitar la idea de que las creencias cristianas tengan que expresarse en categorías tomadas de una tradición filosófica particular. Es, en efecto, cuestionable si los teólogos lograrán seguir su camino sin la filosofía con tanta facilidad como algunos de ellos parecen darlo por descontado. Pero lo cierto es que la situación de «sierva de la teología», a la que más arriba hicimos referencia, ha cambiado enormemente.

Dado lo distinto de la situación, cabe sostener que el ímpetu del resurgente tomismo se ha agotado. Siendo menor su respaldo oficial y yendo en auge las tendencias teológicas hostiles a la utilización de la metafísica para fines apologéticos, cuando no a la metafísica misma, es natural que haya una fuerte reacción contra el tomismo. Claro que puede ser que algún día se renueve el interés por el espíritu y las formas de pensar del Aquinate. Pero, felizmente, al autor de estas páginas no le toca prestar oídos a audaces profecías. Su tarea consiste sólo en hacer algunas

apreciaciones sobre el tomismo en Francia.

3. Garrigou-Lagrange y Sertillanges.

Francia ha contribuido de manera muy destacada al desarrollo del tomismo en el mundo moderno. Uno de los principales promotores de esta corriente, Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964), renombrado filósofo y teólogo dominico, ha sido, según numerosos opinantes, portavoz de un neotomismo de vía un tanto estrecha, preocupado exclusivamente por mantener y difundir una ortodoxia integrista. Pero, a pesar de que su visión era algo limitada,[680] contribuyó con sus escritos a alzar el estandarte del pensamiento en los círculos tomistas. Opuesto al modernismo, publicó en 1909 *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques* (*El sentido común, la filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*). Su conocidísimo libro de teología natural, *Dieu son existence et sa nature* (*Dios, su existencia y naturaleza*), apareció en 1915.[681] En 1932 publicó *Le réalisme du principe de finalité* (*El realismo del principio de finalidad*), y en 1946 *La synthèse thomiste* (*La síntesis tomista*).[682] Publicó también tratados teológicos y libros sobre la espiritualidad y el misticismo cristianos, algunos de los cuales han sido traducidos a numerosas lenguas.

Otro nombre que hay que citar obligadamente es el de Antonin-Dalmace Sertillanges (1863-1948), también dominico. Sertillanges fue un prolífico escritor que trató de hacer comprender la aplicabilidad y la fecundidad de los principios tomistas en varios campos y dedicó especial atención a las relaciones entre filosofía y cristianismo. Su obra más conocida es, probablemente, su *S. Thomas d'Aquin*, la primera edición de la cual, en dos volúmenes, apareció en 1910.[683]

Otras publicaciones sobre el Aquinate incluyen un estudio de su ética, *La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin* (*La filosofía moral de Santo Tomás de Aquino*, 1914, última edición en 1942), y *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*,[684] que apareció en 1928. Una obra en dos volúmenes sobre la relación entre la filosofía y el cristianismo, *Le christianisme et les philosophies*, fue publicada en 1939-1941, y otra también en dos volúmenes sobre *Le problème du mal* (*El problema del mal*), en 1949-1951. Entre otros escritos podemos mencionar un libro sobre el socialismo y el cristianismo, *Socialisme et christianisme* (1905) y otro sobre el pensamiento de Claude Bernard, *La philosophie de Claude Bernard* (1944).

4. J. Maritain.

Pero los dos nombres que sobre todo se asocian con la puesta del tomismo sobre el tapete, es decir, con el sacarlo de un círculo más bien estrecho y predominantemente eclesiástico y hacerlo respetable a los ojos del mundo académico, son los de Jacques Maritain y Étienne Gilson. El profesor Gilson es de sobra conocido por sus estudios históricos, que le han ganado un respeto hasta entre quienes no simpatizan particularmente con el tomismo. Maritain es, primero y ante todo, un filósofo teórico. Gilson, como le corresponde a un historiador, se ha interesado por exponer el pensamiento del Aquinate en su marco histórico y, por lo tanto, en su contexto teológico. Maritain se ha ocupado más de exponer el tomismo como una filosofía autónoma capaz de entrar en diálogo con otras filosofías sin apelar a la revelación y cuyos principios son válidos para solucionar los problemas modernos. Dada la animadversión con que no infrecuentemente miran los teólogos, incluidos los teólogos católicos, a la metafísica, y dada también la natural reacción producida en los colegios y seminarios católicos contra el adoctrinamiento en lo que venía a ser un tomismo rígido y parcial, es comprensible que a Maritain en particular se le tenga comúnmente por pasado de moda y que sus escritos no estén ya tan en boga como lo estuvieron antaño.[685] Pero esto no quita que sea, probablemente, la suya la mayor contribución individual al resurgimiento del tomismo, que tan fuerte impulso había recibido ya con la encíclica *Aeterni Patris* en 1879.

Jacques Maritain nació en París en 1882. Al comenzar sus estudios en la Sorbona, esperaba de la ciencia la solución de todos los problemas; pero fue liberado del ciencismo por la influencia de las lecciones de Henri Bergson. En 1904 se casó Maritain con Raissa Oumansoff, condiscípula suya, y en 1906 se convirtieron ambos al catolicismo por la influencia de Léon Bloy (1846-1917), el famoso escritor católico francés que se opuso vigorosamente al aburguesamiento de la sociedad y de la religión. En 1907-1908 estudió Maritain biología en Heidelberg con el neovitalista Hans Driesch.[686] A continuación, se dedicó a estudiar las obras de Santo Tomás de Aquino y se convirtió en ferviente discípulo suyo. En 1913 pronunció una serie de conferencias sobre la filosofía de Bergson[687] y en 1914 recibió el encargo de explicar filosofía moderna en el Instituto Católico de París. Ha enseñado también en el Instituto Pontificio de Estudios Medievales de Toronto, en la Universidad de Columbia y en Notre Dame, donde se instituyó en 1958 un centro de promoción de estudios siguiendo las directrices de su pensamiento. Terminada la Segunda Guerra Mundial, Maritain fue embajador de Francia ante la Santa Sede de 1945 a 1948, y después enseñó en la Universidad de Princeton. Posteriormente vivió retirado en Francia. Murió en 1973.

Se ha dicho a veces que mientras Gilson se niega a aceptar el llamado problema crítico por considerarlo un pseudo problema, Maritain lo admite. Pero esta afirmación

es, si se la toma a la letra, desorientadora, pues sugiere que Maritain comienza su filosofar o bien tratando de probar, en abstracto, que podemos tener conocimiento, o bien siguiendo a Descartes en el tomar la conciencia de sí por dato innegable y tratando luego de justificar nuestra creencia natural de que tenemos conocimiento de objetos exteriores al yo o de que hay cosas que corresponden en la realidad a nuestras ideas acerca de ellas. Si se entiende de este modo el problema crítico, Maritain, como Gilson, también lo excluye. Porque no trata de probar *a priori* que el conocimiento es posible. Y ve con claridad que, si nos encerramos en el círculo de nuestras ideas, nos quedamos ya ahí sin poder salir. Es realista, y ha insistido siempre en que, cuando yo conozco a Juan, lo que conozco es a Juan mismo, al Juan de la realidad, y no a mi idea de Juan.[688] Pero, a la vez, Maritain admite ciertamente el problema crítico, si por éste se entiende la reflexión de la mente sobre su conocimiento pre-reflexivo con miras a responder a la pregunta: ¿qué es el conocimiento? Inquirir en abstracto si puede haber conocimiento y tratar de responder a esta cuestión de un modo puramente *a priori* es meterse en un callejón sin salida. En cambio, se concibe muy bien otro planteamiento de la cuestión que lleve a conocer el conocimiento mediante la reflexión de la mente sobre su propia actividad al conocer algo.

La pregunta «¿qué es el conocimiento?» sugiere, empero, que haya una sola especie de conocimiento, mientras que Maritain se ha preguntado si no son discernibles diferentes modos de conocer la realidad. Ha escrito mucho en el campo de la teoría del conocimiento, pero su obra más conocida sobre el tema es, probablemente, *Distinguer pour unir, ou Les degrés du savoir*, cuya primera edición salió al público en 1932.[689] Una de sus preocupaciones, en este y en otros escritos, es la de interpretar el conocimiento de tal suerte que se dé cuenta de él como conocimiento del mundo que no sólo permite sino que también requiere la filosofía de la naturaleza en particular y la metafísica en general. En *Los grados del saber*, expresa Maritain su acuerdo con Meyerson en cuanto a que el interés por la ontología, es decir, por la explicación causal, no es ajeno a la ciencia tal como ésta existe en realidad (lo cual es distinto de lo que pueda decirse acerca de ella); pero sostiene que el carácter matemático de la física moderna ha dado por resultado la construcción de un mundo que dista tanto del mundo de la experiencia ordinaria que llega a hacérsenos prácticamente inimaginable. Por supuesto, Maritain nada tiene que objetar a la matematización de la física. «Ser experimental (en su materia) y deductiva (en su forma, pero sobre todo respecto a las leyes que rigen las variaciones de las cantidades implicadas), es el ideal propio de la ciencia moderna.»[690] Pero opina que «el encuentro de la ley de causalidad, inmanente a nuestra razón, con la concepción matemática de la naturaleza, da por resultado la construcción en la física teórica de universos cada vez más geometrizados, en los que entidades causales ficticias con base en la realidad (*entia rationis cum fundamento in re*), cuya función es servir de soporte a la deducción matemática, acaban por incluir un registro muy pormenorizado de causas o condiciones reales empíricamente determinadas».[691] La

física teórica proporciona ciertamente conocimiento científico, en el sentido de que nos capacita para predecir y dominar los eventos de la naturaleza. Pero las funciones de sus hipótesis son pragmáticas. No suministran un conocimiento cierto del ser de las cosas, de su estructura ontológica. Y en *El alcance de la razón* Maritain aprueba y recomienda las opiniones del Círculo de Viena sobre la ciencia. Como era de esperar, rechaza la tesis de que «todo lo que no tiene sentido para el hombre de ciencia no tiene sentido en modo alguno».[692] Pero en lo que respecta a la ciencia misma y a su estructura lógica, en lo referente a aquello que tiene un sentido para el hombre de ciencia como tal, «el análisis de la Escuela de Viena creo —dice— que es, en general, exacto y que está bien fundado».[693] Sin embargo, Maritain sigue todavía convencido de que aunque la ciencia construye *entia rationis* que poseen valor pragmático, está inspirada por un deseo de conocer la realidad, y que la ciencia misma da origen a «problemas que van más allá del análisis matemático de los fenómenos sensibles».[694]

La física teórica es, pues, para Maritain algo así como un cruce de la ciencia puramente observacional o empírica, por un lado, con la matemática pura, por el otro. Es «una matematización de lo sensible».[695] En cambio, el objeto de la filosofía de la naturaleza es la esencia del «ser móvil en cuanto tal y los principios ontológicos que dan razón de su mutabilidad».[696] Versa sobre la naturaleza del continuo, de la cantidad, del espacio, del movimiento, del tiempo, de la substancia corpórea, de la vida vegetativa y de la vida sensitiva, y así sucesivamente. El objeto de la metafísica no es el ser móvil en cuanto ser móvil, sino el ser en cuanto ser. De manera que su campo es más amplio y, según Maritain, profundiza más, Todo esto está enmarcado en una teoría de los grados de abstracción basada en Aristóteles y en el Aquinate. La filosofía de la naturaleza, igual que la ciencia, hace abstracción de la materia como principio individuante (es decir, no se ocupa de las cosas particulares en cuanto tales); pero sigue aún tratando del ser material como de aquel que no puede existir sin materia ni es concebible sin ella. Las matemáticas versan en gran parte sobre la cantidad y las relaciones cuantitativas concibiéndolas en abstracción de la materia, aunque la cantidad no puede existir sin la materia. Finalmente, la metafísica incluye el conocimiento de aquello que no sólo puede concebirse sin materia sino que también puede existir sin ella. Está «en el grado más puro de abstracción, porque es el que más dista de los sentidos; se abre a lo inmaterial, a un mundo de realidades que existen o pueden existir aparte de la materia».[697]

Casi no es necesario decir que Maritain está reafirmando la concepción de la jerarquía de las ciencias derivada de Aristóteles y de Santo Tomás de Aquino. Claro que, dentro de este esquema, ha de buscar un sitio apropiado para la ciencia moderna, pues la ciencia física, según se ha venido desarrollando desde el Renacimiento, no es ya la misma que lo que Aristóteles llamaba «física».[698] Básicamente, empero, el esquema es el mismo, aunque, como el Aquinate, también Maritain pone en la cumbre de las ciencias a la teología cristiana, que se basa en premisas reveladas.

Teología aparte, la metafísica es la suprema de las ciencias, siendo concebida la ciencia, al modo aristotélico, como conocimiento de las cosas por sus causas. Nadie podría acusar a Maritain de falta de valor en la expresión de sus convicciones. Admite, desde luego, que la metafísica es «inútil», en el sentido de que es contemplativa, no experimental, y de que desde el punto de vista de quien desee hacer descubrimientos empíricos o aumentar nuestro dominio sobre la Naturaleza, la metafísica hace una figura muy pobre en comparación con la de las ciencias particulares. Pero insiste en que la metafísica es un fin, no un medio, y en que le revela al hombre «los valores auténticos y su jerarquía»,[699] proporciona un centro a la ética y nos introduce a lo eterno y absoluto.

Recalca Maritain que, si él adopta los principios de Aristóteles y del Aquinate, es porque estos principios son verdaderos, no porque provengan de aquellos venerables personajes. Pero como su metafísica es sustancialmente la de Santo Tomás, en todo caso una vez separada de la teología cristiana, resultaría inapropiado resumir aquí su contenido.[700] Baste con decir que al Aquinate, por su énfasis sobre el *esse* (ser en el sentido de existencia), le presenta como al genuino «existencialista», aunque Maritain no es hombre que desdeñe las «esencias», que él piensa que se captan como contenidas en el existente, aunque la mente las considera en abstracción. Más que tratar de resumir la metafísica tomista, es preferible prestar atención a los dos siguientes puntos:

En primer lugar, aunque Maritain nunca desprecia, ni mucho menos, la actividad de la razón discursiva, y aunque critica lo que considera exagerado menosprecio por Bergson de la inteligencia y del valor cognoscitivo de los conceptos, siempre ha estado dispuesto a admitir otros modos de conocer distintos de los ejemplificados en las «ciencias». Sostiene, pongamos por caso, que puede haber un conocimiento no conceptual, pre-reflexivo. Puede haber, así, un conocimiento implícito de Dios que no sea reconocido como tal conocimiento de Dios por quien lo tiene. En virtud del dinamismo interno de la voluntad, la elección del bien en contra del mal entraña una afirmación implícita de Dios, del Bien mismo, como meta última de la existencia humana. Es éste «un conocimiento de Dios puramente práctico, no conceptual ni consciente, un conocimiento que puede coexistir con una irrelevancia teórica de Dios».[701] Asimismo, Maritain ha escrito sobre lo que él llama «conocimiento por connaturalidad». Este conocimiento se da, por ejemplo, en el misticismo religioso. Pero desempeña también un papel en nuestro conocimiento de las personas. Y otra de sus modalidades, distinta de la del misticismo, es el «conocimiento poético», que se produce «por la instrumentalidad de la emoción, que, recibida en la vida preconsciente del entendimiento, se hace intencional e intuitiva»[702] y tiende por su naturaleza misma a la expresión y a la creación. El conocimiento por connaturalidad se da también mucho en la experiencia moral. Pues aunque la filosofía moral[703] pertenece al uso racional, conceptual y discursivo de la razón, en modo alguno se sigue de ello que el hombre adquiera así, por este camino de lo racional, sus

convicciones morales. Al contrario, la filosofía moral presupone juicios morales que expresan un conocimiento por connaturalidad, una conformidad entre la razón práctica y las inclinaciones esenciales de la naturaleza humana,

En segundo lugar, Maritain ha intentado desarrollar la filosofía tomista social y política, aplicando sus principios a los problemas modernos. Según nuestro pensador, si el Aquinate hubiese vivido en la época de Galileo y Descartes, habría liberado a la filosofía cristiana de la mecánica y la astronomía de Aristóteles sin dejar de seguir siendo fiel a los principios de la metafísica aristotélica. Y, si viviese en el mundo actual, liberaría al pensamiento cristiano de «las imágenes y fantasías del Sacrum imperium»[704] y de los anticuados esquemas y procedimientos de su época. Al planear una base filosófica para el cumplimiento de tal tarea recurre Maritain a la distinción, que encontramos también en el personalismo de Mouníer, entre «individuo» y «persona». Aceptando la teoría aristotélico-tomista de la materia como principio de individuación, describe la individualidad como «aquello que excluye de uno mismo a todos los demás hombres» y como «la menesterosidad del ego, incesantemente amenazado y siempre dispuesto a acaparar para sí».[705] La personalidad es la subsistencia del alma espiritual en cuanto comunicada al compuesto ser humano y que se caracteriza por el autodonarse en la libertad y en el amor. En el ser humano concreto la individualidad y la personalidad están naturalmente combinadas, siendo el hombre como es una unidad. Pero puede haber sociedades que no tomen al hombre en cuenta como persona y le consideren simplemente como individuo. Esas sociedades sobrestiman a los individuos precisamente como a particulares y distintos, despreciando lo universal, según sucede en el individualismo burgués, que corresponde, filosóficamente, al nominalismo. O, por el contrario, puede que sobrestimen tanto lo universal que los particulares se le hayan de subordinar por completo, como ocurre en los diversos tipos de sociedades totalitarias, que corresponden filosóficamente al ultrarrealismo, para el que el universal es una realidad subsistente. El «realismo moderado» de Santo Tomás hallaría su expresión, dentro del campo sociopolítico, en una sociedad de personas que satisficiese las necesidades de los seres humanos como individuos biológicos pero estuviese a la vez fundada en el respeto a la persona humana en cuanto que ésta trasciende el nivel biológico y trasciende también toda sociedad temporal. «El hombre no es en modo alguno para el Estado. El Estado es para el hombre.»[706] Si añadimos que durante la Guerra Civil Española se declaró Maritain en favor de la República, comprenderemos que fuese muy mal visto en determinados círculos. Políticamente era más bien de izquierdas que de derechas.

5. Étienne Henri Gilson

Étienne Henri Gilson nació en París en 1884 e hizo sus estudios universitarios en la Sorbona. Después de la Primera Guerra Mundial, en la que prestó servicios como oficial, fue nombrado profesor de filosofía en Estrasburgo. Pero en 1921 aceptó la cátedra de historia de la filosofía medieval en la Sorbona, puesto que conservó hasta que fue designado para ocupar una cátedra similar en el Colegio de Francia en 1932. Fundó y dirigió los *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age* y también la serie de *Études de philosophie médiévale*. En 1929 cooperó en la fundación del Instituto de Estudios Medievales de Toronto, y después de la Segunda Guerra Mundial fue director de este centro. En 1947 fue miembro electo de la Academia Francesa.

Aconsejado por Lévy-Bruhl, estudió Gilson las relaciones de Descartes con la escolástica. Su tesis principal de doctorado versó sobre *La liberté che Descartes et la théologie* (*La libertad en Descartes y la teología*, 1913) y la tesis menor se intituló *Index scolastico-cartesien* (*Indice escolástico-cartesiano*, 1913). Pero el mejor fruto de la investigación sugerida a Gilson por Lévy-Bruhl fueron los *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (*Estudios sobre el papel que tuvo el pensamiento medieval en la formación del sistema cartesiano*), trabajo que apareció en 1930. Entre tanto, Gilson había estudiado a Santo Tomás de Aquino, y en 1919 publicó la primera edición de *Le thomisme. Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*.[707] La primera edición de *La philosophie au moyen âge* fue publicada en 1922.[708] Siguieron otras obras sobre San Buenaventura,[709] San Agustín,[710] San Bernardo,[711] Dante[712] y Duns Escoto.[713] Gilson ha colaborado también en la producción de varios volúmenes sobre filosofía moderna.

A pesar de su pasmosa productividad en el campo histórico, que no se limita a los escritos arriba citados, Gilson ha publicado también obras en las que expone tesis filosóficas personales, aunque a menudo desarrolla sus opiniones en un marco o contexto histórico.[714] Uno de los rasgos característicos de su planteamiento filosófico es su rechazo de la primacía del llamado problema crítico. Si anulamos, por así decirlo, todo nuestro conocimiento actual y tratamos después de decidir *a priori* si es posible el conocimiento, nos creamos un pseudoproblema. Pues ni siquiera podríamos plantear la cuestión si no supiésemos lo que es el conocimiento. Y esto lo sabemos por el hecho mismo de estar conociendo algo. En otras palabras, es en el acto de conocer algo y por el hecho mismo de estarlo conociendo como la mente se percata de su capacidad de conocer. En opinión de Gilson, la actitud del Aquinate en esta materia fue mucho más acertada que la de aquellos filósofos modernos que han creído que el modo apropiado de iniciar la filosofía era debatir la cuestión de si podemos conocer algo que no sean los contenidos subjetivos de nuestra mente.

El realismo de Gilson es también evidente en su crítica a la filosofía que él

califica de «esencialista». Si tratamos de reducir la realidad a conceptos claros y distintos, universales por su naturaleza, omitimos el acto del existir, que es el acto de las cosas singulares o individuales. Según Gilson, este acto no es conceptualixable, pues la existencia, el existir, no es una esencia sino el acto por el que una esencia existe. Sólo se le puede captar en la esencia y a través de la esencia, como acto suyo que es, y es afirmado en el juicio existencial, que debe distinguirse del juicio descriptivo. El tomismo, en cuanto que se interesa por la realidad existente, es el auténtico «existencialismo». A diferencia de las filosofías que se presentan hoy como existencialistas, el tomismo no interpreta la «existencia» con estrechez de miras, en el sentido de algo peculiar del hombre. Ni excluye tampoco la esencia. Pero se interesa ante todo por la realidad como existente y por la relación entre la existencia recibida o participada y el acto infinito en el que esencia y existencia se identifican. Para Gilson, uno de los principales representantes de la filosofía esencialista fue Christian Wolff; en cambio, el origen de su propia línea de pensamiento hay que ir a buscarlo a la Edad Media, donde Santo Tomás de Aquino es, para él, el principal exponente de la filosofía existencial.

Otro de los rasgos característicos de la mentalidad de Gilson es su negarse a entresacar de la totalidad de la obra de Santo Tomás una filosofía tomista-capaz, de sostenerse por sí sola como pura filosofía. Ciertamente no niega que la distinción hecha por el Aquinate entre la filosofía y la teología es una distinción válida. Pero insiste en que resultaría artificioso sacar de su marco teológico una filosofía en la que la selección y el orden de los temas vienen determinados por fines teológicos o por su contexto teológico. Además, le parece claro a Gilson que las creencias teológicas, por ejemplo en la libre creación divina, han tenido gran influencia sobre la especulación filosófica, y que, digan lo que quieran algunos tomistas, lo que en realidad hacen es filosofar a la luz de sus creencias cristianas, aunque de ello no se sigue en modo alguno que su razonamiento filosófico haya de ser inválido, ni tampoco que hayan de apelar a premisas teológicas. En otras palabras, Gilson ha mantenido que puede haber una filosofía cristiana que sea genuinamente filosófica, aunque su carácter de cristiana no sería averiguable con sólo inspeccionar sus argumentos lógicos. Pues si tal fuese el caso, se trataría más bien de teología que de filosofía. Pero la comparación entre las filosofías muestra que puede haber una filosofía que, permaneciendo genuinamente filosófica, no se priva de la luz que proporciona la revelación. Este punto de vista ha originado mucha discusión y controversia. Algunos autores han sostenido que hablar de filosofía cristiana es tan impropio como hablar de matemáticas cristianas. Pero Gilson ha seguido manteniendo su tesis. En la medida en que ésta es el juicio de un gran estudioso que ve con claridad la influencia ejercida sobre la filosofía por la fe cristiana, especialmente en los períodos patrístico y medieval, no hay dificultad ninguna en aceptarla. Porque difícilmente podrá negarse que bajo la influencia de la fe cristiana los conceptos derivados del pensamiento griego recibieron a menudo un nuevo sello o carácter, se sugirieron temas originales,

y la filosofía, cultivada en su mayor parte por teólogos, sirvió para difundir la concepción general del mundo propia del cristianismo. Ahora bien, mientras son muchos los que pretenden que la filosofía se hizo adulta sólo al separarse de la teología cristiana y lograr con ello plena autonomía, Gilson insiste en que aún queda lugar para una filosofía auténtica, cultivada no simplemente por cristianos sino por los filósofos como cristianos. Rechaza él, indudablemente con acierto, la pretensión de que los cristianos que desarrollan, por ejemplo, la teología natural no estén influidos en modo alguno por sus antecedentes, creencias. Pero no faltan quienes concluyan que entonces se trata de casos de apologética y no de auténtica filosofía. Podría redargüírseles diciendo que eso de la filosofía completamente autónoma es un mito, y que, cuando la filosofía no es la sierva de la teología, es la sierva de alguna otra cosa, siendo siempre, en definitiva, «parasitaria». Pero a la pregunta de si el filosofar en pro del desarrollo de una visión del mundo cristianamente comprensiva es o no un filosofar auténtico, probablemente como mejor se responderá es examinando ejemplos.

Por los títulos de las obras arriba mencionadas se ve en seguida que Gilson, como Maritain, ha escrito también sobre estética. En un sentido general, su punto de vista es tomista. El arte lo considera como un hacer o producir objetos bellos cuya contemplación causa placer o goce. Pero de esta visión del arte como acción creadora saca Gilson la conclusión de que es un error grave pensar que la imitación pertenece a la esencia o naturaleza del arte. El arte abstracto, como tal, no necesita especial justificación. Si una determinada pintura, por ejemplo, es o no es genuina obra de arte, está claro que no puede establecerse mediante el razonamiento filosófico. Ahora bien, si el arte es creador, no hay ninguna buena razón para considerar las obras no figurativas como deficientes, y menos aún para juzgarlas indignas de que se las tenga como obras de arte.

6. P. Rousselot y A. Forest.

Hemos hecho mención de Garrigou-Lagrange, Sertillanges, Maritain y Gilson. No es posible, ni deseable, enumerar aquí a todos los tomistas franceses. Sin embargo, habida cuenta de su influencia, debemos mencionar a Pierre Rousselot (1878-1915), teólogo y filósofo jesuita que sucumbió mientras prestaba sus servicios en la Primera Guerra Mundial. En los círculos teológicos se le conoce por sus opiniones al analizar la fe; pero su principal publicación es *L'intellectualisme de S, Thomas d'Aquin* (*El*

intelectualismo de Santo Tomás de Aquino),[715] en la que arguye que la tendencia del entendimiento hacia el Ser es expresión de un dinamismo de la voluntad, o sea, del amor, que solamente puede hallar su meta en Dios. Dicho con otras palabras, trata de hacer ver que el Aquinate fue un árido intelectualista, a base de revelar la orientación dinámica que subyace en el fondo del espíritu humano y da origen al movimiento de la mente en la reflexión filosófica.

Ideas parecidas se encuentran en los escritos de Aimé Forest (nacido en 1898), que fue nombrado profesor de filosofía en Montpellier en 1943. Autor de obras sobre Santo Tomás de Aquino,[716] por lo que más se le conoce es por su desarrollo de la idea de «consentimiento» al ser,[717] en el que se muestra influido por varios filósofos franceses modernos. En primer lugar, consentir al ser significa consentir a un movimiento del espíritu humano por el que éste no queda detenido en la realidad empírica sino que la trasciende, yendo hacia el fundamento último de todo ser finito. Como la mente puede detenerse, o intentar detenerse, en lo empíricamente dado, se requiere el consentimiento o la opción para reconocer el reino de los valores y pasar más allá, hacia Dios, que es el único que hace inteligible la realidad empírica. En segundo lugar, consentir al ser implica considerar la existencia finita como un don, que suscita una respuesta en el espíritu humano. En otras palabras, con Forest la metafísica del ser asume un carácter religioso y también ético.

7. J. Maréchal.

Es obvio que Garrigou-Lagrange miraba a la mayoría de los filósofos modernos como «adversarios», como defensores de posiciones más o menos opuestas a la verdad representada por las doctrinas de Santo Tomás de Aquino. En Maritain y en Gilson hallamos, sin duda, inteligentes discusiones del desarrollo y las corrientes del pensamiento filosófico moderno; pero era tal su realismo que por fuerza habían de considerar los procedimientos, digamos, de Descartes y Kant como aberraciones. De lo cual no se sigue en manera alguna, por ejemplo, que Gilson sea incapaz de apreciar los logros de Kant, dadas las premisas de éste. Pero está claro que, para Gilson, lo que debería haberse evitado ante todo eran tales premisas. Es innegable que todo pensador eminente manifiesta su talento en el modo de desarrollar las implicaciones de sus premisas y en cómo se libra de incurrir en cualquier eclecticismo de componendas que pretenda combinar a toda costa elementos de suyo incompatibles.

Pero el tener este talento constitutivo no implica que sean válidas las premisas de las que se parte.

Actitud mucho más positiva para con la filosofía moderna, especialmente respecto a Kant, fue la que adoptó Joseph Maréchal (1878-1944), jesuita belga que enseñó filosofía en la casa de estudios de los jesuítas de Lovaina de 1919 a 1935. Doctor en ciencias por la Universidad de Lovaina, había estudiado también psicología experimental y psicoterapia en Alemania, y su interés por la psicología de la religión halló expresión en los dos volúmenes de sus *Eludes sur la psychologie des mystiques*,[718] que aparecieron respectivamente en 1924 y 1937. Pero por lo que más se le conoce es por su *Point de départ de la métaphysique*,[719] particularmente por el Cahier quinto, que es un volumen sobre el tomismo en confrontación con la filosofía crítica de Kant (*Le thomisme devant la philosophie critique*). Ni que decir tiene que Maréchal no es tan poco avisado como para pretender que Santo Tomás de Aquino, en el siglo XIII, proporcionó anticipadamente todas las soluciones a problemas planteados siglos después por Immanuel Kant en muy diferente contexto histórico. Sí que sostiene, empero, que la antinomia kantiana entre el entendimiento y la razón pura, con sus implicaciones para la metafísica, se puede superar desarrollando una síntesis a base de una idea del dinamismo intelectual que está virtualmente presente, según opina él, en el pensamiento de Santo Tomás y a la que Kant, dado lo que piensa de la actividad mental, debería haber prestado mayor atención. En otras palabras, Maréchal no confronta simplemente la filosofía kantiana, tal como es en sí misma, con el tomismo tradicional para argüir después que éste es superior, sino que, utilizando una idea que cree ser básica en el pensamiento de Santo Tomás, desarrolla la filosofía crítica de tal modo que quede superada la antinomia entre el entendimiento y la razón pura y se trascienda el agnosticismo kantiano.

El Cuaderno quinto consta de dos partes complementarias. Tienen las dos por punto de partida el objeto inmanente, es decir, interior a la conciencia. La primera parte está dedicada a lo que Maréchal presenta como una metafísica crítica del objeto, y la segunda a una crítica trascendental. En la primera de estas críticas se considera el objeto como estrictamente intencional y, por ello, como teniendo referencia ontológica, mientras que en la segunda crítica el objeto se toma como fenómeno. Pero aquí no podemos entrar en detalles. Para resumir diremos que Maréchal, adoptando el procedimiento kantiano, inquiere las condiciones *a priori* del conocimiento o de la posibilidad de objetivación. A su modo de ver, la más importante condición *a priori*, que a Kant se le pasó por alto, es el dinamismo intelectual del sujeto en cuanto orientado al Ser absoluto. No es que Maréchal postule, como tampoco lo hizo Kant, una intuición intelectual del Absoluto o de Dios en sí. Pero considera el acto del juicio, que pone al sujeto frente al objeto y por encima de éste, como una realización parcial de la orientación dinámica del entendimiento y como un apuntar el espíritu más allá de sí mismo. Dicho con otras palabras, todo juicio afirma implícitamente el Absoluto, que se revela no como el objeto directo de una intuición intelectual sino

como la condición *a priori* de toda objetivación y la meta última del movimiento de nuestra inteligencia. La afirmación de la existencia de Dios es, así, una necesidad especulativa, y no simplemente un postulado práctico.

Se le ha objetado a Maréchal que supone ilegítimamente que el método kantiano de reflexión trascendental es «neutral», en el sentido de que su empleo puede capacitarnos para sacar conclusiones que van más allá de todo lo contemplado por Kant, especialmente para establecer la existencia de Dios. Una vez hayamos adoptado —dicen— el punto de partida y el método kantianos, será inútil que intentemos superar el agnosticismo de Kant. Se ha objetado también que Maréchal confunde el entendimiento con un apetito natural o tendencia volicional prerreflexiva. Pero lo que Maréchal sostiene es que no se puede hacer una separación justificable entre la función formalmente cognoscitiva del entendimiento y su tendencia dinámica. Aquélla ha de interpretarse a la luz de ésta. Además, el hecho de que Kant reconoció la actividad de la mente muestra que debería haber reflexionado sobre el dinamismo del entendimiento como una condición *a priori* del conocer. Para Maréchal, de todos modos, su desarrollo de Kant no está en contradicción con las exigencias del enfoque crítico.

Podemos tener a Maréchal por el iniciador de la corriente de pensamiento a la que suele llamarse «tomismo trascendental». Sin que neguemos por esto que hubo también en ese sentido otras influencias anteriores, por ejemplo el pensamiento de Blondel. Pero Maréchal consideraba que Blondel era demasiado proclive al voluntarismo; y él, por su parte, acentuó un dinamismo intelectual que creía hallarse implícito en la filosofía del Aquinate y que, si se desarrollara, capacitaría al tomismo para satisfacer la demanda de la filosofía moderna, en cuanto representada por Kant y Fichte, es decir, la exigencia del «giro trascendental» como a veces se la describe, y, al mismo tiempo, le capacitaría para superar el agnosticismo que había hecho de Kant el espantajo de los neoescolásticos. Pues, como hemos visto, estaba convencido de que siguiendo el método de que el pensamiento reflexione sobre su propia actividad orientada al objeto se llega a hacer patente que el Ser Absoluto es una condicion*a priori* de la posibilidad misma de esta actividad. En vez de rechazar la filosofía crítica como perniciosa, pensó que era necesario adoptar el método trascendental y, al mismo tiempo, traer al primer plano una condición de la posibilidad de los actos intencionales de nuestra mente que al mismo Kant se le había pasado por alto el tratarla como debiera. Y estando Maréchal convencido de que el uso del método trascendental era un desarrollo justificable de lo que se hallaba ya virtualmente en el pensamiento del Aquinate y de que con él se podía mostrar la legitimidad de una metafísica que Kant rechazó, se tenía a sí mismo por tomista. Preparó así el camino para el desarrollo del «tomismo trascendental».[720] Pero sería erróneo presentar a los tomistas trascendentales como «discípulos» de Maréchal. En algunos que han escrito en alemán, como por ejemplo J. B. Lotz y E. Coreth (austríaco), es bastante notoria la influencia complementaria de otros factores, señaladamente la del pensamiento de

Martin Heidegger.[721] Y en Francia se ha de tener en cuenta la influencia de otros filósofos franceses, tales como Blondel. Maréchal es, con todo, el santo patrono, por así decirlo, de este movimiento.

Maréchal, según acabamos de ver, se interesó de una manera especial por Kant. Es decir, fue la filosofía crítica de Kant, vista de todos modos a la luz de los subsiguientes desarrollos del idealismo, la que sirvió de emplazamiento o de contexto para el enfoque marechaliano de la filosofía trascendental. Y en su *Cuaderno quinto* trató particularmente Maréchal el problema planteado por Kant con su antinomia entre el entendimiento y la razón pura y su rechazo de la metafísica tradicional. En cambio, algunos de los tomistas trascendentales han utilizado el método trascendental para esbozar al menos un sistema general de pensamiento que no se interese o se preocupe ante todo por Immanuel Kant. No sería oportuno detenernos a hablar aquí de los representantes no franceses del movimiento. Pero podemos hacer una mención muy breve de André Marc (1892-1961), jesuita francés que fue profesor de filosofía primero en los estudiantados jesuíticos y después en el Instituto Católico de París. En su *Psychologie réflexive*,[722] empleaba el método por el que el pensamiento se toma a sí mismo en acto como objeto de reflexión comenzando por el lenguaje en cuanto revelador de la naturaleza del hombre y pasando después a desarrollar una antropología filosófica. Procediendo de este modo, deducía también, «de nuestro acto de conocer y de su estructura, así como de la estructura de su objeto, la diversificación de las ciencias, por lo menos en esquema».[723] En un volumen posterior, *Dialectique de l'affirmation*, que lleva por subtítulo *Essai de métaphysique réflexive*, desarrolló Marc una metafísica, empleando el «método reflexivo», las reflexiones del pensamiento sobre sus propios actos, para estudiar «las leyes del ser en cuanto tal».[724] En otra obra, *Dialectique de l'agir* (París-Lyon, 1954), dedicó Marc su atención al desarrollo de una ética, definiendo el destino moral o la vocación del hombre a la luz de sus teorías de la naturaleza metafísica del hombre y de la estructura del ser. En otros escritos trató la posibilidad y las condiciones de una aceptación de la revelación cristiana.[725]

Hay otros pensadores franceses que han sido influidos en alguna medida por Maréchal, tales como Jacques Edouard Joseph de Finance (nacido en 1904), profesor de filosofía en la Universidad Gregoriana de Roma, que ha prestado especial atención a las cuestiones de la libertad y del sentido y la acción morales del hombre. Pero en vez de seguir dando breves noticias sueltas sobre unos cuantos pensadores más, podemos concluir esta sección indicando algunos rasgos generales del tomismo trascendental. En primer lugar, este movimiento parece que se propone desarrollar una filosofía sin presupuestos, o, en cualquier caso, que cuente con un punto de partida incuestionable. A esto viene el primer momento o fase del método trascendental, la fase reductiva o analítica. En segundo lugar, parece que intenta desarrollar la metafísica como una ciencia deductiva, es decir, deducida sistemáticamente desde el punto de partida.[726] Y, en tercer lugar, trata de desarrollar

la filosofía como la consciente reflexión del sujeto sobre su propia actividad. Difícilmente se podrá sostener que este procedimiento esté de acuerdo con la presentación tradicional del tomismo. Lo cual tampoco quiere decir que el procedimiento en cuestión esté mal orientado. Pero da algún pie a los críticos para objetar que la designación de «tomismo» está mal hecha y para insinuar que la armonía entre los resultados o conclusiones del tomismo trascendental y los del tomismo tradicional se debe tanto a las comunes creencias y preocupaciones religiosas como a cualquier factor intrínseco a la argumentación puramente filosófica. No es ésta, empero, una cuestión que pueda decidirse mediante dogmáticos pronunciamientos *a priori* en favor de uno u otro lado. Observaremos, más bien, que hay bastantes filósofos que han intentado hacer filosofía propiamente científica tomando por punto de partida un dato o una proposición incuestionable. Descartes fue uno de ellos, Husserl otro. Y los tomistas trascendentales se suman a esta compañía. Ahora bien, aun admitiendo que es legítimo el intento de desarrollar una filosofía sin presupuestos, surge la cuestión de si no equivale, de hecho, a un idealismo el tomar al sujeto por base de toda reflexión filosófica. Ni que decir tiene que los tomistas trascendentales no creen que sea éste el caso. Y hasta suelen asegurar que han demostrado que no lo es. Pero los tomistas más tradicionales siguen sin convencerse de ello. Lo que hubiese dicho el mismo Aquinate sobre esta materia, si habría aprobado las opiniones de Maritain o preferido las de Maréchal, es obvio que no podemos saberlo.

Capítulo XIII
Filosofía de la ciencia.

1. H. Poincaré.

Hemos mencionado ya a algunos filósofos que se interesaron por la reflexión sobre las ciencias naturales. Nos hemos referido, por ejemplo, a Comte y a escritores más o menos positivistas, como Cl. Bernard y Taine, a los filósofos neocriticistas Cournot y Renouvier, y a pensadores como Ravaisson, Lachelier y Boutroux, pertenecientes al movimiento espiritualista. Ahora vamos a echar un vistazo a las ideas de unos pocos escritores que pueden ser más fácilmente presentados como filósofos de la ciencia.

Un nombre bien conocido en este grupo es el de Jules Henri Poincaré (1854-1912).[727] Nacido en Nancy, estudió ingeniería de minas; pero desde temprana edad tuvo mucho interés por las matemáticas, y en 1879 empezó a enseñar análisis matemático en Caen. Pasó en 1881 a la Universidad de París, donde dio clases de matemáticas, física y astronomía. En 1887 fue miembro electo de la Academia de Ciencias y en 1908 de la Academia Francesa. En 1902 publicó *La science et l'hypothèse*,[728] en 1905 *La valeur de la science*[729] y en 1908 *Science et méthode*.[730] Sus *Dernières pensées* (*Últimos pensamientos*) aparecieron en 1912.[731]

Probablemente el rasgo más conocido de la filosofía de las matemáticas y de la ciencia de Poincaré es el elemento de convencionalismo que contiene. Al referirse, por ejemplo, a la geometría, hace notar que los axiomas geométricos no son ni intuiciones sintéticas *a priori* ni hechos experimentales. Son «convenciones».[732] Y esto quiere decir que son «definiciones disfrazadas».[733] De lo cual no se sigue —insiste Poincaré— que haya que decidir que los axiomas son puramente arbitrarios. Pues aunque nuestra elección es libre y sólo está limitada por la necesidad de evitar cualquier contradicción, es decir, por las exigencias de la consistencia lógica, también es guiada por los datos experimentales. Un sistema de geometría no es, de suyo, más verdadero que cualquier otro sistema. Pero puede ser más conveniente que otro o más idóneo para un fin específico. No hay razones convincentes para sostener que la geometría euclidiana sea más verdadera que las geometrías no euclidianas. Lo mismo se podría pretender que un fraccionamiento decimal de la moneda es más verdadero que un fraccionamiento no decimal. Ahora bien un fraccionamiento decimal sí puede

ser más conveniente. Y en la mayoría de los casos, aunque no en todos, la geometría, euclidiana es el sistema más conveniente.

Tales convenciones o definiciones disfrazadas desempeñan también un papel en la ciencia física. Una proposición puede comenzar como generalización o hipótesis empírica y terminar como convención, en la medida en que ésta es lo que el físico la hace ser. Por ejemplo, «la fuerza es, por definición, igual al producto de la masa por la aceleración; este principio queda ya fuera del alcance de cualquier experimento futuro. Así también, por definición, la acción y la reacción son iguales y opuestas».[734] La ciencia empieza con la observación y el experimento; pero, al desarrollarse la física matemática, se hace más importante el papel que desempeñan las convenciones.

Sería, con todo, un grave error pensar que, para Poincaré, la ciencia consiste por entero en convenciones entendidas como definiciones disfrazadas. A esta opinión la tacha él de nominalismo y, atribuyéndosela a Edouard Le Roy, la combate. Para Le Roy, «la ciencia consiste sólo en convenciones y únicamente a esta circunstancia debe su aparente certeza. [...] La ciencia no puede enseñarnos la verdad, sólo puede servirnos de regla para la acción».[735] A esta teoría le objeta Poincaré que las leyes científicas no son simplemente, como las reglas de un juego, alterables por el común acuerdo de los jugadores, de tal modo que las nuevas reglas sirven tan bien como las antiguas. Por supuesto que podría construirse un conjunto de reglas que no sirvieran a su propósito por ser mutuamente incompatibles. Pero, fuera de este caso, no cabe decir con propiedad que las reglas de un juego sean verificadas o falsadas, mientras que las leyes empíricas de la ciencia son reglas de la acción en tanto en cuanto que predicen, y las predicciones son susceptibles de falsación. En otras palabras, las hipótesis empíricas no son simplemente convenciones o definiciones disfrazadas: tienen un valor cognoscitivo. Y aunque la certeza absoluta no es asequible, puesto que la generalización empírica es, en principio, siempre revisable, hay casos en los que la ciencia alcanza, por lo menos, un alto grado de probabilidad. En la física matemática las convenciones desempeñan un papel; y, como hemos visto, lo que originariamente era generalización empírica puede interpretarse de tal modo que se transforme en una definición disfrazada no susceptible de falsación, por no permitirse, digámoslo así, que sea falsable. Mas esto no altera el hecho de que la ciencia aspira a conocer las relaciones entre las cosas, y predice, y algunas de sus predicciones se verifican, aunque no definitivamente, mientras que otras resultan falsas. Por lo tanto, no puede pretenderse legítimamente que la ciencia consista toda ella en convenciones, ni que, dada la consistencia interna, todo sistema científico sirva tan bien como cualquier otro.

Poincaré emplea a veces el lenguaje de una forma que se presta a discusión. Así, cuando distingue los diferentes tipos de hipótesis, incluye entre ellos las definiciones disimuladas, que, según nos dice, se encuentran especialmente en las matemáticas y en la física matemática.[736] Y a cualquiera se le ocurre el reparo de que debería

reservarse el nombre de «hipótesis» para las hipótesis empíricas que son susceptibles de falsación. Pero, prescindiendo de esto, está muy claro que, para Poincaré, las ciencias naturales pueden aumentar nuestro conocimiento, y que este aumento se logra a base de someter a prueba las generalizaciones empíricas que permiten predecir. Verdad es que considera algunas proposiciones empíricas de la ciencia natural como resolubles en un principio o convención y en una ley provisional, o sea, en una hipótesis empírica revisable en principio. Pero el mero hecho de que haga esta distinción está mostrando que, para él, la ciencia no consta simplemente de principios entendidos como convenciones o definiciones disfrazadas. Por consiguiente, el convencionalismo no es más que un elemento de su filosofía de la ciencia.

Para Poincaré, la ciencia aspira a alcanzar la verdad acerca del mundo. Estriba en presuposiciones o supuestos, a cuya base están los de la unidad y la simplicidad de la naturaleza. Vale decir, se presupone que las partes del universo están interrelacionadas de una manera análoga a como lo están unos con otros los órganos del cuerpo vivo. Y la simplicidad de la naturaleza se presupone en cualquier caso, en el sentido de que, si son posibles dos o más generalizaciones, de suerte que tengamos que elegir entre ellas, «para la elección sólo podemos guiarnos por consideraciones de simplicidad».[737] Y aunque la ciencia estriba en presuposiciones, no por ello aspira menos a la verdad. «A mi entender, el fin es el conocimiento y los medios los constituye la acción.»[738]

Ahora bien, ¿qué es aquello que la ciencia nos capacita para conocer? Ciertamente, no las esencias de las cosas. «Cuando una teoría científica pretende decirnos qué es el calor, o qué es la electricidad, o qué es la vida, está condenada de antemano: todo lo que puede proporcionarnos es una tosca imagen.»[739] El conocimiento que obtenemos mediante la ciencia es un conocimiento de las relaciones entre las cosas. Poincaré utiliza, a veces, un lenguaje sensista y sostiene que lo que podemos conocer son las relaciones entre sensaciones.[740] Pero con esto no es que quiera mantener que no hay nada de lo que nuestras sensaciones sean el reflejo. Más sencillamente, para él la ciencia nos habla de las relaciones entre las cosas y no de las naturalezas interiores de las cosas. Por ejemplo, una teoría de la luz nos dice las relaciones que hay entre los fenómenos sensibles de la luz y no lo que la luz sea en sí misma. Sin duda, Poincaré está dispuesto a sostener que «la única realidad objetiva son las relaciones entre las cosas, de las que se deriva la armonía universal. Es indudable que estas relaciones, esta armonía, no podrían ser concebidas si no hubiese ninguna mente que las concibiera o percibiera. Pero no por eso son menos objetivas, en cuanto que son, serán y seguirán siendo comunes a todos los seres pensantes».[741]

Quizá se haya dado la impresión de que, si bien Poincaré ciertamente no consideraba convencionales todas las leyes científicas, estimaba que las matemáticas puras dependen por entero de convenciones. Sin embargo, no era así. Pues aunque estuviera plenamente dispuesto a ver ciertos axiomas como definiciones disfrazadas,

creía que las matemáticas comprendían también ciertas proposiciones sintéticas *a priori*, cuya verdad se discernía intuitivamente. No quería aceptar de ningún modo la opinión de que la concepción kantiana de las matemáticas hubiera simplemente caducado. Ni tampoco era Poincaré favorable a tesis como la mantenida, por ejemplo, por Bertrand Russell de que las matemáticas son reducibles a la lógica formal. Por el contrario, criticó las «nuevas lógicas», «la más interesante de las cuales es la del señor Russell».[742]

En su sensismo le influyó a Poincaré el pensamiento de Ernst Mach,[743] mientras que en su concepción de la mecánica parece haberle influido Heinrich Rudolf Hertz (1857-1894).

2. P. Duhem.

Como hemos visto, según Poincaré la ciencia se ocupa no de la naturaleza de las cosas en sí mismas, sino de las relaciones entre las cosas tales como se nos aparecen, es decir, entre las sensaciones. Una concepción similar fue expuesta por Pierre Maurice Marie Duhem (1861-1916), físico teórico, filósofo y distinguido historiador de la ciencia. En 1886 publicó Duhem en París una obra sobre termodinámica,[744] y al año siguiente empezó a dar clases en la Facultad de Ciencias de Lille. En 1893 pasó a Rennes, y en 1895 fue destinado a ocupar una cátedra en la Universidad de Burdeos. Su publicación teórica más importante fue *La théorie physique, son objet et sa structure* (*La teoría física, su objeto y su estructura*), cuya primera edición apareció en París en 1906.[745] Duhem publicó también varias obras de historia de la ciencia,[746] la más conocida de las cuales es *Le systéme du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platón a Copernic* (*El sistema del mundo. Historia de las doctrinas cosmológicas desde Platón hasta Copérnico*), en 8 volúmenes (París, 1913-1958). En opinión de Duhem, estudiar la historia de la ciencia no era sólo un lujo de eruditos, por así decirlo, algo que pudiera descuidarse sin ningún detrimento para el estudio actual de los problemas científicos. Según lo veía él, era imposible entender del todo una teoría o un concepto científico sin conocer bien sus orígenes y su desarrollo y los de los problemas para cuya resolución habían sido ideados.

Uno de los principales empeños de Duhem es el de hacer una clara separación teórica entre la física y la metafísica. Considera que al metafísico le concierne la explicación, explicar el ser, «despojar a la realidad de las apariencias que la cubren

como un velo, para que pueda verse la desnuda realidad misma».[747] Pero sólo la metafísica plantea la cuestión de si hay una realidad subyacente a las apariencias sensibles y distinta de ellas. En lo que a la física concierne, los fenómenos o apariencias sensibles son todo cuanto hay. Por eso, la física no puede aspirar a la explicación en el sentido mencionado. «Una teoría física no es una explicación. Es un sistema de proposiciones matemáticas, deducidas de un corto número de principios, que aspira a representar tan simple, completa y exactamente como sea posible un conjunto de leyes experimentales.»[748] Ahora bien, una teoría no es exclusivamente una representación de leyes experimentales: es también una clasificación de ellas. Es decir, por razonamiento deductivo muestra esas leyes como consecuencias de ciertas hipótesis o «principios» básicos. Y la prueba de una teoría, por ejemplo de una teoría de la luz, es su acuerdo o su desacuerdo con las leyes experimentales, que representan relaciones entre los fenómenos o apariencias sensibles. «El acuerdo con el experimento es el único criterio de la verdad de una teoría física.»[749] Una teoría física no explica las leyes, aunque sí las coordina sistemáticamente, ni tampoco las leyes explican la realidad. Duhem, lo mismo que Poincaré, insiste en que lo que nosotros conocemos son relaciones entre fenómenos sensibles. Añade, con todo, que no podemos evitar el sentimiento o la convicción de que las relaciones observadas corresponden a algo que hay en las cosas además de su aparecerse a nuestra sensibilidad. Pero recalca que esto es materia de fe o creencia natural y no algo que pueda probarse en física.

Sabe muy bien Duhem que las teorías científicas permiten hacer predicciones. Podemos «sacar algunas consecuencias que no corresponden a ninguna de las leyes experimentales previamente conocidas y que representan tan sólo posibles leyes experimentales».[750] Algunas de esas consecuencias son empíricamente comprobables. Y, si se las verifica, aumenta con ello el valor de la teoría. Pero si una predicción que representa la conclusión legítima de una teoría resulta falsa, esto manifiesta que la teoría se debe modificar, pero no que haya que abandonarla del todo. En otras palabras, si suponemos verdadera una determinada hipótesis y deducimos después que, en ese supuesto, ha de ocurrir determinado suceso en determinadas circunstancias, el hecho de que ese suceso ocurra realmente en esas circunstancias no prueba la verdad de la hipótesis. Pues la misma conclusión, a saber, la de que en determinadas circunstancias haya de ocurrir determinado suceso, podría deducirse también de otra hipótesis diferente. En cambio, si el suceso que habría de ocurrir no ocurre de hecho, esto manifiesta que la hipótesis es falsa o que necesita revisión. Por consiguiente, dejando aparte otras razones para cambiar o modificar las teorías, tales como las consideraciones de mayor simplicidad o mayor economía, podemos decir que la ciencia avanza a base de ir eliminando hipótesis más bien que a base de irlas verificando en un sentido fuerte. Una hipótesis científica puede ser definitivamente falsada y, por lo mismo, eliminada, pero nunca puede ser definitivamente probada. Ni hay ni puede haber ningún «experimento crucial» en el

sentido que dio Francis Bacón a este término. Pues el físico nunca puede estar seguro de que no sea concebible alguna otra hipótesis que cubra los fenómenos en cuestión.[751] «La verdad de una teoría física no se decide echando a cara o cruz.»[752]

Aunque Duhem está de acuerdo con Poincaré en muchos puntos, se niega a admitir que haya hipótesis científicas que estén fuera del alcance de la refutación experimental y deban ser consideradas como definiciones inafectables por la comprobación empírica. Hay ciertamente hipótesis que, si se las toma por separado, no tienen «significación experimental»[753] y que, por lo tanto, no pueden ser directamente confirmadas o falsadas por la vía experimental. Pero estas hipótesis no existen, de hecho, por separado. Constituyen las fundamentaciones de teorías o de sistemas físicos muy amplios; y nunca deja de ser posible que las consecuencias del sistema tomado como un todo queden experimentalmente refutadas en tal proporción que se venga abajo el sistema entero junto con aquellas hipótesis básicas que, consideradas por separado, no pueden ser directamente refutadas.

Según Duhem, su interpretación de la física es «positivista tanto en sus conclusiones como en sus orígenes».[754] Las teorías físicas, tal como él las ve, no tienen nada que hacer con las doctrinas metafísicas ni con los dogmas religiosos, y es un error tratar de servirse de ellas con fines apologéticos. Por ejemplo, el intento de demostrar la creación del mundo a partir de la termodinámica (de la ley de la entropía) es un intento mal orientado. Pero de aquí no se sigue, ni mucho menos, que Duhem sea positivista en el sentido de que rechace la metafísica. Lo que a él le importa es distinguir con nitidez entre la física y la metafísica, y no el condenar a ésta. Indudablemente es discutible si se puede hacer una distinción tan tajante como la que Duhem concibe. Pero evidentemente es una gran verdad que la ciencia ha desarrollado de un modo progresivo su autonomía, y también puede asegurarse que quienes han tratado de basar doctrinas metafísicas o religiosas en teorías físicas revisables no estaban bien orientados. En todo caso Duhem no es antimetafísico. En cuanto a la religión, «creo con toda mi alma en las verdades que Dios nos ha revelado y nos ha enseñado mediante su Iglesia».[755]

3. G. Milhaud.

Cierta afinidad con las ideas de Poincaré y Duhem salta a la vista en la filosofía de la ciencia de Gastón Milhaud (1858-1918), quien después de ser profesor de

filosofía en Montpellier,[756] fue a París en 1909 para ocupar una cátedra, que entonces se creó, de historia de la filosofía en sus relaciones con las ciencias.[757] Por ejemplo, en su *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique* (*Ensayo sobre las condiciones y los límites de certeza lógica*, 1894, 2ª edición 1895), Milhaud afirma que lo que conocemos de las cosas son las sensaciones que las cosas suscitan en nosotros.[758] Al mismo tiempo está de acuerdo con Poincaré y con Duhem para subrayar la actividad de la mente en la reflexión sobre la experiencia y en el desarrollo de hipótesis científicas. No es Milhaud tan inclinado a hablar de «convenciones»; pero insiste, entre otros sitios en su obra *Le rationnel* (*Lo racional*, 1898), en la espontaneidad de la razón humana.

En cambio, mientras Duhem ponía empeño en sostener que su idea de la ciencia era positivista, con el fin de establecer una distinción tajante entre la ciencia natural y la metafísica, Milhaud llama la atención sobre los errores del positivismo, entendiendo por éste en particular las ideas de Auguste Comte. Así, en la introducción a su obra sobre *Les philosophes géomètres de la Grèce* (*Los filósofos geómetras de Grecia*, 1900), alude a la ingenua confianza con que se propuso Comte trazar los límites precisos a los que podía llegar el conocimiento y dentro de los cuales rechazaba él de antemano toda tentativa de cambiar radicalmente las teorías científicas aceptadas. Quiso Comte «atribuir al sistema del conocimiento científico ya adquirido el poder de organizar la sociedad inmediatamente sobre unos fundamentos inquebrantables, o bien, una vez organizada ya la sociedad, prescribir la sumisión de todo a aquel o a aquellos que habrían de tener en sus manos la dirección racional de la humanidad».[759] El dogmatismo de Comte era, pues, opuesto, no sólo al escepticismo, sino incluso al «espíritu de la libre investigación».[760] Cierto que Comte creía en el progreso; pero concebía el progreso como un avance hacia un límite o una meta determinados, que era el punto en el que la ciencia podría constituir la base para el tipo de sociedad que él consideraba deseable. De ahí que Comte no recurra a los sueños de un progreso sin fin a que tan aficionados fueron los pensadores del siglo XVIII. En su opinión, la ciencia había llegado ya «si no al término último de su avance, por lo menos al estado de consolidación en el que no eran de prever ulteriores transformaciones radicales, en el que los conceptos fundamentales estaban definitivamente fijados, y en el que los nuevos conceptos no podrían diferir mucho de los antiguos».[761] Pero ya se ve que a la creatividad de la mente humana no se le pueden poner unos límites así.

En sus comienzos hizo Milhaud una neta distinción entre la matemática pura, basada en el principio de no contradicción, y la ciencia empírica, pero en seguida pasó a recalcar el elemento de decisión racional que se halla presente en todas las ramas de la ciencia. Claro que, con ello, no intentaba sugerir que las hipótesis científicas sean construcciones puramente arbitrarias. A su entender, se basaban en la experiencia o eran sugeridas por ésta y se construían para satisfacer afanes de consistencia lógica y también demandas prácticas y estéticas, pero se resistió a

admitir que la lógica o la experiencia necesitaran en rigor teorías científicas. Éstas expresan la creatividad de la mente humana, aunque la actividad creadora se guía, en la ciencia, por la decisión racional y no por el capricho. Además, nunca podemos decir que el conocimiento científico haya alcanzado su forma definitiva. No podemos excluir de antemano las transformaciones radicales. Hay, sin duda, una meta ideal, pero es una meta que se aleja de continuo, aun cuando el progreso es real. Si pensamos que el positivismo de Comte representa el tercer estadio del pensamiento humano, debemos añadir que este estadio ha de ser trascendido, porque constituye un obstáculo para la actividad creativa de la mente.[762]

4. E. Meyerson.

Hemos visto que Duhem distinguía tajantemente entre la ciencia por un lado y la metafísica u ontología por otro. Bastante diferente fue la idea que de la naturaleza de la ciencia tuvo Emile Meyerson (1859-1933). Nacido en Lublín, de padres judíos, estudió clásicas y después química en Alemania,[763] En 1882 se estableció en París y, posteriormente, después de la Guerra de 1914-1918, se naturalizó adquiriendo la ciudadanía francesa. Nunca ocupó ningún puesto académico oficial, pero fue un pensador influyente. En 1908 publicó en París su conocido libro *Identité et réalité* (*Identidad y realidad*)[764] y en 1921 una obra en dos volúmenes sobre la explicación en las ciencias: *De l'explication dans les sciences*. A estas publicaciones les siguieron un libro sobre la teoría de la relatividad, *La déduction relativiste* (1925), una obra en 3 volúmenes sobre las formas del pensamiento, *Du cheminement de la pensée* (1931), y un librito sobre la teoría de los cuantos, *Réel et déterminismo dans la physique quantique* (*Lo real y el determinismo en la física cuántica*, 1933). *Una colección de ensayos* (*Essais*) apareció póstumamente en 1936.

En primer lugar, Meyerson se opone con vigor a una concepción positivista de la ciencia que la restrinja a interesarse simplemente por la predicción y el control o la acción. Según el positivista, la ciencia formula leyes que representan las relaciones entre los fenómenos o apariencias sensibles, leyes que nos capacitan para predecir y nos sirven así para actuar y controlar los fenómenos. Por supuesto que Meyerson no quiere negar que la ciencia nos capacita de hecho para predecir y amplía nuestra área de control, pero se niega a admitir que éste sea el fin primario o el ideal operativo de la ciencia. No es exacto decir que la ciencia tiene por único fin la acción, ni que

solamente la gobierna el deseo de economía en esta acción. La ciencia trata también de hacernos entender la naturaleza. Tiende, de hecho, como dice Le Roy, a la «progresiva racionalización de lo real».[765] La ciencia se basa en el presupuesto de que la realidad es inteligible, y confía en que esta inteligibilidad se irá haciendo cada vez más manifiesta. La tendencia de nuestra mente a comprender está en la base de toda investigación y búsqueda científica. Por eso es un error seguir a Francis Bacon, Hobbes y Comte definiendo la meta de la ciencia simplemente en términos de predicción con miras a la acción. «En el fondo, la teoría positivista está basada en un palpable error psicológico.»[766]

Si la ciencia estriba en el presupuesto de que la naturaleza es inteligible e intenta descubrir este carácter suyo inteligible, no podemos mantener legítimamente que las hipótesis y teorías científicas sean simples construcciones intelectuales carentes de peso ontológico. «La ontología va a una con la ciencia misma y no puede ser separada de ella.»[767] Suena muy bien todo eso de que hay que despojar a la ciencia de ontologías y metafísicas; pero el hecho es que hasta esa misma pretensión implica una metafísica o teoría acerca del ser. En particular, la ciencia no puede prescindir del concepto de cosas o substancias. Por mucho que el positivista asegure que la ciencia sólo se ocupa de formular leyes y que el concepto de cosas o substancias que sean independientes de la mente puede ser echado por la borda, lo cierto es que la idea misma de ley, en cuanto que expresa relaciones, presupone la idea de cosas relacionadas. Y si se objeta que el concepto de cosas existentes independientemente de la conciencia pertenece a la esfera del ingenuo sentido común y debe ser abandonado si queremos ponernos al nivel de la ciencia, puede replicarse que «los seres hipotéticos de la ciencia son, en realidad, más cosas que las cosas del sentido común».[768] Es decir, los átomos o los electrones, por ejemplo, no son objetos directos de los sentidos, no son datos sensibles. Y, por lo tanto, ejemplifican el concepto de cosa (como algo que existe independientemente de la sensación) con mayor claridad que los objetos que sentimos y percibimos al nivel del sentido común. La ciencia tiene su punto de partida en el mundo del sentido común, y cuando transforma o abandona los conceptos del sentido común, «lo que adopta es tan ontológico como lo que abandona».[769] De acuerdo con Meyerson, quienes piensan de otro modo es porque no comprenden la naturaleza de la ciencia en su funcionamiento, en su actual realidad; y esos mismos producen teorías sobre la ciencia que están llenas de implicaciones ontológicas, de las que ellos no parecen percatarse en absoluto. La idea positivista de separar a la ciencia de toda ontología «no es apropiada ni para la ciencia de hoy ni para la que la humanidad ha conocido en cualquiera de las épocas de su desarrollo».[770]

Se ha hecho referencia al sentido común. Una de las convicciones más firmes de Meyerson es la de que la ciencia es «sólo una prolongación del sentido común».[771] De ordinario suponemos que nuestra percepción de los objetos es algo simple y

primitivo. Si analizamos la percepción, llegamos por último a estados de conciencia o a sensaciones. Para construir una percepción a partir de los datos subjetivos primitivos, tenemos que introducir la memoria. De lo contrario, no podríamos explicar nuestra confianza en que seguiremos teniendo posibilidades de sensación. Pero en la construcción del mundo del sentido común vamos todavía más lejos. Empleamos, aunque desde luego no explícitamente o con reflexión consciente, el principio de causalidad para construir el concepto de objetos físicos permanentes. Así que el sentido común está todo él transido de ontología o metafísica. Explicamos nuestras sensaciones diciendo que son causas de las mismas los objetos físicos. Al nivel del sentido común hipostasiamos nuestras sensaciones tanto como podemos, atribuyendo, por ejemplo, olores y otras cualidades a los objetos, mientras que la ciencia transforma los objetos. Pero la ciencia tiene su punto de partida en el sentido común y prolonga nuestro uso del principio de causa. Las entidades postuladas por el científico podrán diferir de las del sentido común, pero a la física le es tan imposible como al sentido común prescindir del concepto de cosas o substancias y de la explicación causal. El concepto de ley, estableciendo relaciones entre los fenómenos, no es suficiente de por sí.

Dado este punto de vista, compréndese que insista Meyerson en que la ciencia es explicativa y no simplemente descriptiva. Por mucho que Comte y otros hayan intentado arrojar fuera de la ciencia la explicación y las teorías explicativas, la verdad es que «la existencia de la ciencia explicativa es un hecho»[772] un hecho que no puede ser pasado por alto por muy ingeniosas consideraciones que se hagan sobre aquello en que el científico se ocupa. Un fenómeno es explicado en tanto en cuanto se lo deduce de antecedentes que pueden ser descritos como la causa de ese fenómeno, o, para emplear la terminología leibniziana, como su razón suficiente, es decir, suficiente para producir el fenómeno en cuestión. «Puede definirse la causa como el punto de partida de una deducción, cuyo punto de llegada es el fenómeno.»[773] Verdad es, sigue diciendo Meyerson, que en la ciencia no hallamos en realidad deducciones que correspondan del todo a un concepto abstracto de lo que debiera ser la explicación deductiva. Pero aunque esto muestra que en la ciencia, como en otros campos, el hombre persigue un fin que trasciende su capacidad, no muestra que su búsqueda y prosecución no existan. La tendencia a explicar los fenómenos implica el presupuesto de que la realidad es inteligible o racional. El intento de entender la realidad tropieza con resistencias, bajo la forma de lo irracional, de lo que no puede hacerse plenamente inteligible. Más esto en nada afecta al hecho innegable de que la ciencia aspira a la explicación.

Está claro que Meyerson asemeja la relación causal a la de implicación lógica. Ciertamente, ve la explicación causal como un proceso de identificación. En tanto en cuanto se explica un fenómeno deduciéndolo de sus antecedentes, se lo identifica con estos antecedentes. «El principio de causalidad es simplemente el principio de identidad aplicado a la existencia de objetos en el tiempo.»[774] Que la mente busca la

persistencia a través del movimiento y del tiempo se puede ver, por ejemplo, en su formulación de principios como los de la inercia, la conservación de la materia y la conservación de la energía. Pero, llevada al límite, la demanda de explicación causal es una demanda de identificación de la causa y el efecto hasta tal punto que los dos coincidan, que el tiempo quede eliminado y nada suceda. En otras palabras, la razón anhela un mundo eleático, «un universo eternamente inmutable»,[775] un universo en el que, paradójicamente, no haya causalidad y nunca suceda nada. Como concepto límite, el mundo que satisficiera plenamente tal anhelo de identificación sería un mundo del que habrían sido eliminados los diferentes cuerpos por reducción de los mismos al espacio, o sea, a la no-entidad. Pues lo que ni actúa ni es causa de cosa alguna es como si no fuese.

Naturalmente que Meyerson no se ha despedido por completo de sus sentidos. No cree, de hecho, que la ciencia vaya a llevar nunca al acosmismo como conclusión definitiva. Ciertamente a Meyerson se le conoce como filósofo de la ciencia, pero es ante todo un epistemólogo, en cuanto que lo que le interesa es desarrollar una crítica de la razón. Quiere descubrir los principios que rigen el pensamiento humano.[776] Y para llevar a cabo esta tarea no recurre a la introspección ni a una reflexión *a priori*, sino a «un análisis *a posteriori* del pensamiento expreso».[777] Dicho de otro modo, examina los productos del pensamiento. Y su atención se centra, principal aunque no exclusivamente, en la ciencia física. En este campo encuentra que la mente aspira a entender los fenómenos a través de la explicación causal, que el principio de causalidad, en su forma pura, por así decirlo, es el principio de entidad aplicado a objetos que están en el tiempo, y que a lo que la razón tiende *a priori* es, más bien, a la identificación. En su actividad, la mente se gobierna por el principio de identidad. Meyerson pasa después a mostrar qué tipo de universo satisfaría, en su opinión, este anhelo de identificación, si el mismo pudiese proceder incontrastado y sin tropezar con ninguna resistencia. De hecho, empero, no procede incontrastado, y encuentra resistencias: No podemos superar la irreversibilidad del tiempo ni la realidad del devenir o cambio. «La identidad es el eterno entramado de nuestra mente»;[778] pero la ciencia viene a estar cada vez más dominada por elementos empíricos que militan contra la voluntad de identificación. El universo, tal como nos lo presenta la ciencia, no es, pues, un universo parmenídeo. Este sigue siendo un concepto límite, un fin o proyecto innato de la mente, su tendencia *a priori* a la identificación, supuesto que no encuentre resistencia.

La cuestión quizá pueda expresarse de esta forma: Digan lo que dijeren los positivistas, la ciencia es explicativa. La ciencia ejemplifica un afán de entender por medio de la explicación causal, un afán que pertenece a la mente humana como tal y que se halla ya presente y es operativo al nivel del sentido común. Este enfoque presupone que la realidad es inteligible o racional. Y como, según Meyerson, la busca de explicación causal está regida por el principio de identidad, si la realidad fuese completamente racional sería un ser idéntico consigo mismo, causa de sí mismo o

causa sui, pero el ser completamente idéntico consigo mismo sería equivalente al no-ser. La ciencia no puede llegar a una *causa sui*. Y, en todo caso, la realidad no es enteramente irracional en el sentido mencionado. Con la ciencia moderna nos hemos ido percatando cada vez más de la irreversibilidad del tiempo y de la emergencia de novedades. La realidad, tal como es construida por la ciencia, no encaja del todo en el esquema del racionalismo. De lo cual no se sigue que la ciencia no sea explicativa. Es decir, la ciencia entraña siempre la tendencia a entender por medio de la explicación causal. Pero nunca puede hallar un lugar de reposo definitivo. «Lo irracional», en el sentido de lo imprevisto e imprevisible, irrumpe por doquier, como en la física cuántica. El comportamiento de los seres vivos no puede deducirse simplemente de lo que sabemos del modo de proceder de los cuerpos inorgánicos. Y aun cuando lleguen a explicarse algunos fenómenos aparentemente irracionales, no hay garantía ninguna de que el científico no tenga que vérselas con otros nuevos, ni de que nuevas teorías no vayan a suplantar o a modificar profundamente las de sus predecesores. Hemos tenido un Einstein. Puede que haya otros, «Jamás seremos capaces realmente de deducir la naturaleza. [...] Siempre tendremos necesidad de nuevas experiencias y éstas originarán siempre nuevos problemas, harán estallar (*éclater*) —para decirlo con Duhem— nuevas contradicciones entre nuestras teorías y nuestras observaciones.»[779] El anhelo o impulso de la razón sigue siendo el mismo. «Todo el mundo, siempre y en todas las circunstancias, ha razonado y razona todavía de un modo esencialmente invariable.»[780] Pero la razón no puede alcanzar su meta ideal. Tiene que adaptarse a la realidad empírica. Y la ciencia, tal como existe, ejemplifica la dialéctica entre el impulso de la razón, que postula el carácter completamente racional de la realidad, y los obstáculos con que constantemente tropieza.

Meyerson se interesó por los sistemas filosóficos y aplicó sus ideas, por ejemplo, a la filosofía de la naturaleza de Hegel. Trató Hegel de someter lo que él consideraba lo irracional al dominio de la razón. Y legítimamente no podemos objetar nada a su intento de entender y explicar. Pues «la razón ha de tender a someter a su dominio todo lo que no procede de ella; tal es su función propia, ya que esto es lo que llamamos razonar. Mas aún, hemos visto, en nuestro libro precedente, que la ciencia explicativa no es otra cosa que una operación que se prosigue de acuerdo enteramente con este ideal».[781] Sin embargo, el hecho es que a la realidad no se la puede forzar ni someter tanto como se lo figuran quienes construyen sistemas deductivos omnicomprensivos. Éstos fracasan todos inevitablemente. Y su fracaso constituye una buena prueba de que lo «irracional» no puede ser totalmente dominado por la razón deductiva.

Evidentemente, en cierto sentido Meyerson simpatiza sin reservas con el ideal matemático-deductivo del conocimiento. Es lo que, en su opinión, la razón se esfuerza por alcanzar y por lo que siempre se seguirá esforzando. Pero la naturaleza existe independientemente de nosotros, aunque sólo llegue a ser conocida mediante nuestras sensaciones, a través de las apariencias sensibles de las cosas. Nosotros no

podemos reconstruir simplemente la naturaleza a base de deducción. Hemos de recurrir a la experiencia. Los caminos de la naturaleza difieren seguramente de los de la pura razón. Y esto pone límites a nuestra potencia de dominio conceptual. El filósofo que produce un sistema deductivo omniabarcador trata de someter completamente la naturaleza a las demandas de la razón. Pero la naturaleza es refractaria a ello y se toma su venganza. De ahí que la ciencia, tal como existe en realidad, haya de ser a la vez deductiva y empírica. Avanza, ciertamente, en el proceso de comprensión; pero siempre ha de estar preparada para las sorpresas y las sacudidas y dispuesta a revisar sus teorías. La razón busca y persigue una meta ideal, que es puesta por la esencia o naturaleza de la razón. Pero la llegada a esa meta límite de la aspiración es algo que se aleja incesantemente. En un sentido, la razón padece frustramiento. Pero en otro sentido no. Pues si se alcanzase del todo la meta, no habría ya ciencia.

5. A. Lalande.

Según Meyerson, como acabamos de ver, la razón, regida en su funcionamiento por el principio de identidad, busca un Uno parmenídeo, una causa sui en la que, superada la diversidad, se realice la perfecta identidad de la razón consigo misma. Cierto que esta meta límite nunca será alcanzada. Pues los estallidos de la novedad y de lo imprevisible impiden a la razón llegar a un reposo definitivo. Pero permanece el límite ideal, el de una explicación completa de todos los eventos o fenómenos para la identificación de su causa última. En lenguaje kantiano, este límite ideal es una idea reguladora de la razón.

Tal vez pueda verse por lo menos alguna afinidad entre la idea de Meyerson de la razón y la de André Lalande (1867-1964), editor del conocido *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*.[782] En Lalande desaparecen los acentos eleáticos, pero él pone muy de realce un movimiento hacia la homogeneidad y la unificación y subraya el papel desempeñado por la razón en este movimiento tal como se da en la vida humana. En 1899 publicó una tesis con la que se oponía a la sustentada por Herbert Spencer de que el movimiento de la evolución es un movimiento diferenciador, que va de lo homogéneo a lo heterogéneo.[783] Lalande no negaba, por supuesto, que en la evolución hay un proceso de diferenciación; pero sostenía que era mucho más importante el movimiento de lo que llamaba él «disolución» o

«involución».[784] En la naturaleza este movimiento puede verse en la entropía, en la creciente inutilidad de la energía calorífera y en la tendencia hacia un equilibrio cuyo resultado sería una especie de muerte térmica.[785] En la esfera orgánica se da, sin duda, un proceso de diferenciación, un movimiento de lo homogéneo a lo heterogéneo; pero el movimiento de la vida es comparable al de un objeto lanzado al aire: la energía o el ímpetu vital acaba gastándose del todo, y los seres vivos se reducen, al fin, a materia inanimada. A largo plazo, la homogeneidad prevalece sobre la heterogeneidad, la asimilación sobre la diferenciación.

La verdad es que Herbert Spencer, en su teoría general de la evolución, dio cabida a una alternancia de diferenciación y disolución o, según diría Lalande, involución.[786] Mas, como decidido campeón de la libertad individual y resuelto adversario de la teoría orgánica del Estado,[787] Spencer no podía menos de considerar la creciente diferenciación, el auge de la heterogeneidad, como la meta deseable del desarrollo de la sociedad humana y como la señal inconfundible del progreso. Aquí Lalande se aparta de él. Porque no cree que los procesos de la naturaleza sean objetos apropiados de los juicios morales. Pero en la esfera de la vida humana le parece que el movimiento hacia la homogeneidad es deseable y es factor de progreso. En otras palabras, Lalande considera que su naturaleza y sus tendencias biológicas impelen al hombre a centrarse en sí egoístamente, a separarse de los demás seres humanos. El movimiento deseable es aquel que tienda a hacer a los hombres no más diferentes sino más semejantes unos a otros, y ello no en virtud de una uniformidad impuesta o que elimine nuestra libertad humana, sino más bien mediante la común participación en el reino de la razón, de la moral y del arte. El movimiento de la vida biológica es diferenciante, divisorio. En cambio, la razón tiende a unificar y a asimilar.

En la ciencia, la función unificadora de la razón es obvia. Los particulares se agrupan bajo los universales, es decir, en clases; y hay la tendencia a coordinar los fenómenos bajo leyes cada vez menores en número y más generales. En las esferas del pensamiento lógico y de la investigación científica la razón asimila en el sentido de que tiende a hacer que todo el mundo piense igual, aunque cada cual tenga diferentes sentimientos. Es obvio que el sentir puede influir en el pensar; pero la cuestión es que, en la medida en que la razón triunfa, une más que divide a los hombres. Aunque parezca que, cuantas más aplicaciones técnicas tiene la ciencia, más se van identificando los individuos con las funciones que desempeñan, hasta hacerse miembros de un organismo social, según Lalande el aumento de la técnica sirve para liberar al individuo. Es innegable que en la sociedad moderna los hombres y las mujeres tienden a hacerse cada vez más semejantes y que se produce una cierta uniformidad; pero en este mismo proceso se liberan de antiguas tiranías, como la de la familia patriarcal, y el auge de la especialización deja libre a la gente para disfrutar de los valores culturales comunes, por ejemplo, los estéticos. La tendencia asimiladora de la sociedad moderna, con el hundimiento de las viejas jerarquizaciones, es, al mismo tiempo, un proceso de liberación del individuo. El

hombre se hace libre para participar más plenamente en su común herencia cultural.

Sabido es que algunos escritores han visto en el desarrollo de la sociedad moderna un proceso de nivelación que tiende a producir una uniforme mediocridad dañosa para la personalidad individual, mientras que otros han encomiado la identificación, según ellos la interpretan, del individuo con su función social. El aumento de la homogeneidad puede interpretarse como equivalente al crecimiento del que Nietzsche llamó el «Monstruo del Frío» o como algo que lleva en la dirección de una sociedad totalitaria. Lalande propone un punto de vista diferente, viendo a la sociedad moderna como potencialmente liberadora del individuo en cuanto que le enriquece introduciéndole al común mundo cultural de la razón y del arte. Las urgencias biológicas son divisorias; la razón, la moral y la estética son factores unificantes. No tiene, pues, por qué sorprender que en una obra sobre *La raison et les normes* (*La razón y las normas*), publicada en 1948, criticase Lalande a los fenomenólogos y a los existencialistas. Por ejemplo, mientras que los fenomenólogos insistían en que los conceptos de espacio y tiempo se originan en la experiencia del individuo como ser que está en el mundo, Lalande subrayaba el espacio y el tiempo comunes de los matemáticos y de los físicos, en los que veía la obra unificadora de la razón.

Lalande escribió específicamente sobre la filosofía de la ciencia. En 1893 publicó la primera de las numerosas ediciones de su *Lectures sur la philosophie des sciences* (*Lecturas sobre la filosofía de las ciencias*) y en 1929 *Les théories de l'induction et de l'experimentation* (*Las teorías de la inducción y de la experimentación*). Pero su pensamiento abarcaba mucho más que lo que corrientemente pudiera presentarse como filosofía de la ciencia. Pues lo que le importaba era poner de realce el movimiento de «involución» y el papel desempeñado en el mismo por la que él llamó «razón constituyente». La ciencia es un campo en el que la razón unifica. Pero hay otro campo, el de la moral, en el que la razón es capaz de promover el acuerdo y producir una ética seglar o laica. En general, la razón fomenta el mutuo entendimiento y la cooperación entre los seres humanos. Los esfuerzos con que se dedicó Lalande a editar y reeditar su *Vocabulaire* tenían por base este supuesto.

6. G. Bachelard.

Meyerson y Brunschvicg recalcaron ambos el impulso a la unificación que en la ciencia se manifiesta. Tal actitud era bastante natural, no sólo porque armonizaba

bien con las exigencias de su filosofía en general, sino también porque la unificación de los fenómenos constituye claramente un aspecto real de la ciencia. No es necesario hablar de la identificación ni seguir a Meyerson en su introducción de temas parmenídeos para ver que, cuando la mente se enfrenta con una pluralidad de fenómenos, la unificación conceptual constituye un aspecto real del entender. El dominio conceptual no puede obtenerse sin la unificación. O, más bien, él mismo es un proceso de unificación. A la vez, es posible recalcar el pluralismo que hay en la ciencia, sus elementos de discontinuidad y la pluralidad de las teorías. Brunschvicg, según vimos, prestaba atención a este aspecto. Pero una cosa es hallar cabida para los hechos dentro del marco de una filosofía idealista que enaltezca la naturaleza del espíritu o la mente como una unidad, y otra muy distinta subrayar y encomiar aquellos aspectos de la historia de la ciencia que no armonizan tan fácilmente con la idea general de que la razón va imponiendo de modo progresivo su propia unidad y homogeneidad a los fenómenos.

El énfasis con que insistió en la pluralidad y la discontinuidad fue característico de la filosofía de la ciencia de Gaston Bachelard (1884-1962). Después de haber estado empleado en el servicio postal, se licenció en matemáticas y en ciencias y, a continuación, enseñó física y química en su ciudad natal, Bar-sur-Aube. En 1930 obtuvo el puesto de profesor de filosofía en la Universidad de Dijon,[788] y diez años después pasó a París a enseñar historia y filosofía de la ciencia. Publicó numerosas obras: en 1928, un *Essai sur la connaissance approchée* (*Ensayo sobre el conocimiento aproximativo*), en 1932 *Le pluralisme cohérent de la chimie moderne* (*El pluralismo coherente de la química moderna*), en 1933 *Les intuitions atomistiques* (*Las intuiciones atomistas*), en 1937 *La continuité et la multiplicité temporelles* (*La continuidad y la multiplicidad temporales*) y *L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine* (*La experiencia del espacio en la física contemporánea)*, en 1938 *La formation de l'esprit scientifique* (*La formación del espíritu científico*), en 1940 *La philosophie du non* (*La filosofía del no*), en 1949 *Le rationalisme appliqué* (*El racionalismo aplicado*), en 1951 *L'activité rationaliste de la physique contemporaine* (*La actividad racionalista de la física contemporánea*) y en 1953 *Le matérialisme rationnel* (*El materialismo racional*). Bachelard se interesó también por la relación entre las actividades de la mente en la ciencia y en la imaginación poética. En este campo publicó algunas obras como *La psychoanalyse du feu* (*Psicoanálisis del fuego*, 1938), *L'eau et les rêves* (*El agua y los sueños*, 1942), *L'air et les songes* (*El aire y los sueños*, 1943), *La terre et les rêveries de la volonté* (*La tierra y las ensoñaciones de la voluntad*, 1948), *La poétique dé l'espace* (*La poética del espacio*, 1957) y *La flamme d'une chandelle* (*La llama de una candela*, 1961).

En opinión de Bachelard, lo que los existencialistas dicen acerca del absurdo o carencia de sentido del mundo es una exageración ilegítima. Cierto que las hipótesis y teorías científicas son creación de nuestra mente; pero a la ciencia le es necesaria la

comprobación empírica o experimental, y el hecho innegable de que en el desarrollo del conocimiento científico se combinan y complementan la razón y la experiencia no permite sostener que el mundo sea de suyo completamente ininteligible y que la inteligibilidad no sea más que una imposición mental. Ahora bien, considerando la naturaleza y el curso de este combinarse la razón y la experiencia, vemos que no se puede decir propiamente que el progreso científico sea un continuo avance en el que la razón no haga más que ir ampliando el coherente sistema del saber ya adquirido. Algunos filósofos se dan por satisfechos con sentar unos primeros principios e interpretar luego la realidad como ejemplificación o cumplimiento de los mismos, encerrándola así en el marco de unas concepciones previas. Al material que no encaje bien en ese marco tales pensadores podrán considerarlo siempre poco significativo o ilustrador de la naturaleza contingente, y hasta irracional, de lo dado. Su filosofía no pasa de ser «una filosofía del filósofo»[789] y tiene poco que ver con la ciencia. En el aumento del conocimiento científico es un rasgo esencial la discontinuidad. Nuevas experiencias nos fuerzan a decir «no» a viejas teorías, y el modelo de interpretación que se queda viejo lo hemos de sustituir con otro nuevo. Incluso puede que tengamos que cambiar conceptos o principios que hasta entonces habían parecido básicos. La mentalidad genuinamente científica es una mentalidad abierta. Nunca pretenderá, por ejemplo, rechazar la mecánica cuántica y su reconocimiento de algún grado de indeterminismo simplemente porque no encaje en un entramado sacrosanto. Puede que haya que negar unos marcos conceptuales en favor de otros nuevos, aunque naturalmente también éstos están expuestos a que se los niegue en el futuro. La filosofía de la ciencia debe ser pluralista, abierta a la diversidad de enfoques y perspectivas. El viejo ideal racionalista deductivo de Descartes y otros está hoy desacreditado y es insostenible. La razón ha de seguir a la ciencia. Esto es, debe aprender las varias formas que hay de razonar viendo su funcionamiento en las ciencias.[790] «La doctrina tradicional de una razón absoluta y sin cambios es sólo una filosofía. Es una filosofía periclitada, acabada.»[791]

En su *Philosophie du non*, Bachelard no entiende, desde luego, por el «no» una mera negación, La nueva física, por ejemplo, no niega simplemente o cancela la física clásica, sino que da nuevos significados a los conceptos clásicos, interpretándolos en un nuevo contexto. Más que simple rechazo, la negación es un rechazo dialéctico. Al mismo tiempo, insiste Bachelard en la discontinuidad, en la ruptura conceptual y en la «trascendencia» respecto a los niveles anteriormente establecidos. Por ejemplo, la representación científica del mundo trasciende su representación precientífica. Hay una ruptura entre la conciencia ingenua y la conciencia científica. Pero dentro de la ciencia misma hay también rupturas. Por ejemplo, la ciencia era en otro tiempo una especie de sentido común organizado, que se ocupaba o bien de objetos concretos o bien de objetos que reunían las cosas concretas del sentido común lo bastante como para hacerlas imaginables. Pero con el advenimiento de las geometrías no euclidianas, de teorías del mundo expresables tan

sólo matemáticamente y de conceptos de «objetos» que ya no son cosas imaginables como las del sentido común, la ciencia ha pasado a ocuparse, según Bachelard, de relaciones más que de cosas. Mirando más allá de las cosas y de los objetos inmediatos, la ciencia busca hoy relaciones matemáticamente formidables, Y con ello ha tenido aquí lugar una «desmaterialización del materialismo».[792] En el enfoque realista el pensamiento tiende a fosilizarse; pero la crisis del descubrimiento le obliga a entrar en un proceso de abstracción que es posibilitado por las matemáticas. Surge así un mundo científico que no es ya comunicable a la mente no científica y que dista mucho no sólo del mundo de la conciencia ingenua sino también de aquel mundo imaginable de la ciencia de antaño.

La actividad creadora de la mente se ejemplifica, insiste Bachelard, tanto en la obra de la razón científica como en la de la imaginación poética, pudiéndose descubrir, en su opinión, sus raíces por medio del psicoanálisis. Pero aunque la ciencia y la poesía (o el arte en general) manifiestan la actividad creadora de la mente, lo hacen en diferentes direcciones. En el arte proyecta el hombre sus sueños, los productos de su imaginación, sobre las cosas, mientras que en la ciencia moderna la mente trasciende al sujeto y al objeto para ir a buscar relaciones matemáticamente formidables. Respecto a esta esfera de la razón científica, Bachelard está obviamente de acuerdo con Brunschvicg tanto en el rechazo de categorías y modelos fijos como en la opinión de que la razón llega a conocer su naturaleza a base de reflexionar sobre su funcionamiento real y sobre su desarrollo histórico. Para Bachelard, la naturaleza de la razón se revela, así, pluriforme y plástica o cambiante. Pero si preguntamos por qué la razón, en su actividad creadora, construye el mundo de la ciencia, la respuesta, aunque Bachelard no la da con claridad, será presumiblemente parecida a la que daba Brunschvicg, o sea, que la mente persigue la unificación. La insistencia en la discontinuidad, en la revisabilidad y en el carácter no definitivo de los conceptos, modelos y teorías científicas no va, realmente, en contra de esto. Pues Brunschvicg mismo tampoco consideraba que al hombre le fuese asequible una unificación o asimilación completa y definitiva del saber. Cierto que los presupuestos y concepciones marcadamente idealistas de Brunschvicg están ausentes del pensamiento de Bachelard, pero a la opinión de este último de que el hombre moderno está proyectando o creando un mundo de relaciones extremadamente abstracto, en el que se deja atrás o por lo menos se transforma el materialismo, no costaría mucho darle, si se quisiera, un tono idealista.

Ya hemos hecho notar el vivo interés que recientemente han mostrado algunos filósofos de la ciencia francesa por los temas epistemológicos. En este campo los filósofos mencionados arriba manifestaban una fuerte reacción, por una parte, contra el positivismo y, por otra, contra el ideal cartesiano del conocimiento. Insistían en la inventiva y la creatividad de la mente y en el carácter aproximativo y revisable de su interpretación de la realidad. Duhem era un poco la excepción. Pues aun estando bastante de acuerdo con el convencionalismo de Poincaré, se preocupó por separar la

ciencia de la ontología y la metafísica. Pero, generalmente hablando, se vio a las ciencias como la corporeización del afán que sentía el espíritu por comprender el mundo unificando los fenómenos. Y las ideas de la inventiva y la creatividad de la mente y del carácter esencialmente revisable de las hipótesis y teorías científicas estaban basadas, como és obvio, en la reflexión sobre la historia de la ciencia. Dicho con otras palabras, era el estado actual de la ciencia lo que invitaba a concluir que la descripción puramente racionalista y deductiva de las operaciones mentales y la manera un tanto ingenua como concebía Comte el conocimiento positivo quedaban desacreditadas por igual. Además, filósofos como Brunschvicg y Bachelard vieron claramente que ni el puro racionalismo ni tampoco el empirismo puro podían proporcionar una explicación satisfactoria de la ciencia tal como ésta existe de hecho. Quizá nos inclinemos a pensar que los filósofos de la ciencia franceses fueron demasiado «filosóficos». Pero, en cualquier caso, ellos trataron de aclarar y explicitar sus posiciones filosóficas, aunque no siempre lo lograran en un grado muy conspicuo.

Capítulo XIV
Filosofía de los valores, metafísica, personalismo.

1. Observaciones generales.

Apenas es necesario decir que, en una u otra forma, la filosofía moral ha sido un rasgo prominente del pensamiento francés desde la época del Renacimiento. Aun el mismo Descartes, cuyo nombre va asociado ante todo con la metodología, la metafísica y la consideración del mundo como una máquina, insistió en el valor práctico de la filosofía y planeó coronarla con una ciencia de la ética. En el siglo XVIII, los filósofos de la Ilustración trataron de hacer que la ética se sostuviera por sí misma, es decir, aparte de la teología y la metafísica. En el siglo XIX los temas éticos ocuparon un lugar muy destacado en los escritos de positivistas como Durkheim, espiritualistas como Guyau y Bergson[793] y pensadores que, como Renouvier, siguieron la orientación neocriticista. Pero, a pesar de esta tradición de pensamiento ético, la filosofía de los valores entró a escena en Francia relativamente tarde si se tiene en cuenta cuándo había aparecido en Alemania. Y entre los franceses tropezó al principio con algunas suspicacias y resistencias. Evidentemente, la concepción del bien y de los fines deseables era ya bastante familiar, y los filósofos se habían ocupado de los ideales morales tanto como de la verdad y de la belleza. En un sentido, la discusión ética incluyó siempre un tratamiento de los valores. Pero también es cierto que los filósofos franceses de la moral habían tendido a centrar su atención en los fenómenos éticos tomándolos como un punto de partida empírico o dado para la reflexión; y se albergaban algunas dudas acerca de la utilidad del análisis abstracto de los valores, especialmente en cuanto que este tipo de lenguaje sugería la idea de unas esencias subsistentes «fuera de este mundo». Además, la filosofía explícita de los valores tal como la practicaban Max Scheler y Nicolai Hartman estaba en conexión con la fenomenología, que se desarrolló en Alemania y al principio tuvo escasa acogida en Francia.[794] Había también, desde luego, la discusión de los valores por Nietzsche, Pero durante bastante tiempo en Francia se le consideró a Nietzsche más como poeta que como filósofo.

Desde un punto de vista fenomenológico puede sostenerse razonablemente que los valores son reconocidos o descubiertos. Piénsese, por ejemplo, en el caso de quien juzga que el amor es un valor, algo valioso, que ha de ser estimado, mientras que, por

el contrario, el odio no es nada de esto. Muy bien puede decirse que la actitud de tal persona es una actitud de reconocimiento o visión del amor como un valor y del odio como un disvalor o antivalor. Sea cual fuere su teoría de los valores, cabe argüir que, en cuanto entra en juego su conciencia inmediata, el amor se impone a su mente como un valor. De manera parecida, desde el punto de vista fenomenológico es razonable hablar de reconocimiento o descubrimiento al referirse a la verdad y a la belleza consideradas como valores. En otras palabras, nuestra experiencia de los valores da fundamento o base a la concepción de los valores como objetivos y trascendentes, esto es, no dependientes tan sólo de la elección que de ellos haga cada uno de nosotros. Ha de haber lugar, sin duda, para diferentes y hasta incompatibles juicios de valor, pero siempre cabe que nos refiramos, como algunos fenomenólogos lo han hecho, a la posibilidad de una ceguera para los valores y de que se den varios grados de penetración intuitiva en el campo de los valores. Y estas ideas son aplicables a las sociedades y a los individuos. Ahora bien, desde un punto de vista ontológico o metafísico, parece absurdo, por lo menos a la mayoría de la gente, concebir los valores como existentes en algún etéreo mundo que les sea propio. Claro está que la palabra «existir» podemos sustituirla con la de «subsistir», pero es harto dudoso que este cambio verbal mejore realmente la situación. Si deseamos, pues, afirmar la objetividad de los valores, y si al mismo tiempo no queremos hacer nuestra la opinión de que universales como el amor, la verdad o la belleza puedan existir o «subsistir» en un platónico mundo suyo propio, tendremos que optar por una de estas dos posturas; O considerar los valores como unas cualidades objetivas que se añaden a otras cualidades de las cosas y de las acciones, o tratar de elaborar alguna metafísica general que nos permita hablar de la objetividad de los valores sin comprometernos por ello a admitir que exista ningún mundo de esencias universales subsistentes.

Quizá parezca mucho más sencillo negar en redondo la objetividad de los valores, si se entiende que esta objetividad implica que los valores tienen un estatuto ontológico propio, ya como sustancias etéreas, ya como cualidades objetivas de cosas, personas, acciones. Es decir, quizá parezca mucho más sencillo, y también más sensato, echar todo el peso sobre el juicio de valor o acto de evaluación y mantener, por ejemplo, que cuando se afirma que la belleza es un valor lo único que se expresa es el acto de atribuir valor a cosas o a personas bellas. En otros términos, podemos mantener que somos los seres humanos quienes creamos los valores mediante nuestros actos de evaluación o atribución de valor, que los valores dependen de la voluntad y de la libre elección humanas y a éstas han de referirse.

Si adoptamos esta línea de pensamiento, tenemos que explicar de alguna manera la impresión o el sentimiento de que los valores los reconocemos o descubrimos. Pues este sentimiento parece ser un dato de la conciencia. Podemos tratar de explicarlo refiriéndolo al influjo de la conciencia colectiva, según la concibió Durkheim, sobre la conciencia individual. O, si preferimos hablar sólo en términos de

individuos, podríamos adoptar una línea de pensamiento representada por Sartre y considerar los distintos juicios de valor de los individuos como determinados por un *projet* original o un ideal operativo básico.

Dejando aparte, por el momento, no sólo el existencialismo de Sartre, del que más adelante nos ocuparemos, sino también a quienes han tratado de fundamentar metafísicamente los valores, prestemos atención primero a Raymond Polin, filósofo que ha discutido varias teorías y posiciones axiológicas para acabar inclinándose él mismo del lado antiobjetivista.

2. R. Polin.

Raymond Polin nació en 1910. Después de estudiar en la Escuela Normal y obtener el doctorado en letras, enseñó filosofía primero en varios liceos, como el Liceo Condorcet de París, y luego fue profesor de ética en la Universidad de Lille. En 1961 pasó a enseñar en la Sorbona. Entre sus publicaciones citaremos *La création des valeurs* (*La creación de los valores*, 1944), *La compréhension des valeurs* (*La comprensión de los valores*, 1945), *Du laid, du mal, du faux* (*Sobre lo feo, el mal y lo falto*, 1948) y *Ethique et politique* (*Ética y política*, 1968). Polin ha publicado también obras sobre Hobbes y Locke.[795]

La fenomenología —afirma Polin— parece brindar el «método más adecuado al estudio de los valores»,[796] pues, para la conciencia que los piensa o concibe, los valores coinciden con su significado (*signification*). Polin se propone seguir dos etapas: La primera será una reducción fenomenológica que dé acceso a la conciencia axiológica pura (a la conciencia del valor) con miras a definir la esencia de los valores, y la segunda, un movimiento de liberación, es decir, que libere a la mente tanto de la presión ejercida por los valores recibidos como de la influencia de todas las teorías del valor existentes. En otras palabras, quiere abordar la cuestión de un modo nuevo y sin prejuicios. La mente ha de ponerse en posición neutral respecto a cualquier jerarquía de valores determinada y respecto a todas las teorías existentes. Ha de prescindir de toda autoridad, incluida la de la sociedad.

Como Polin se refiere con frecuencia a «los valores», es decir, dado que emplea este término, acaso se tienda a concluir que para él hay un reino de esencias que poseen algún tipo de existencia propia o a las que se ha de suponer un fundamento ontológico o metafísico. Por cierto que el subtítulo de su obra sobre la creación de los valores es: *Recherches sur le fondement de l'objectivité axiologique* (*Investigaciones*

sobre el fundamento de la objetividad axiológica). Sin embargo, ya hemos hecho notar que, según él, un valor coincide con su significación para la conciencia que lo piensa. Tiene, por lo tanto, objetividad intencional en el sentido de que es una realidad el acto de pensar o concebir un valor-significación. Pero el valor no existe, en realidad, como objeto «exterior al aquí», independientemente del sujeto que lo piensa. En cuanto a encontrar un fundamento para los valores distinto del acto de la evaluación, ya se ve que tendría que ser diferente de los valores mismos (si hubiera de servirles de base) y, al mismo tiempo, tendría que estar en relación inteligible y necesaria con los valores que fundara. Pero, ¿cómo puede haber una relación necesaria entre un valor y lo que no es valor? O, para expresarlo de un modo diferente y más familiar, ¿cómo un enunciado factual puede implicar un juicio de valor?

De hecho, la manera como habla Polin de los valores es algo equívoca. Lo que a él le interesa en realidad es el acto de evaluación, por el que se constituyen los valores. Y opina que la evaluación no puede entenderse aparte del concepto de acción humana. La «búsqueda fenomenológica de la esencia de los valores» es vana y fútil, a no ser que constituya la introducción a una filosofía de la acción.»[797] La acción humana presupone y expresa la evaluación, que es un acto del sujeto libre. Este, el sujeto libre, rebasa o trasciende lo empíricamente dado, creando sus propios valores con vistas a la acción. Los valores creados tienen, desde luego, cierta exterioridad, en el sentido de que son los objetos de una conciencia intencional y teleológica. Pero es un error pensar que haya una realidad axiológica o un reino de valores aparte de la conciencia que los crea. La única realidad dada es la realidad empírica; pero ésta es evaluada en relación a la acción. El fundamento de los valores es el autotrascenderse del sujeto creador. Y ésta es la única base que los valores tienen o requieren.

Así pues, según Polin los valores no son objetos reales «exteriores al aquí» y como en espera de ser conocidos. Por el contrario, hay una irreductible distinción entre el conocimiento de cosas, en el que la conciencia «no ética» es absorbida en el objeto, y la conciencia axiológica, que trasciende lo dado y crea lo «irreal». En otras palabras, no debemos confundir verdad y valor. «La verdad no es un valor»,[798] y no deberíamos hablar de la verdad de los valores. En cambio, sí que hay una verdad de la acción. Esto es, mientras que la verdad teórica se alcanza por la conformidad del pensamiento con la realidad, la verdad en la acción se logra al conformarse la realidad (la obra) creada por esa acción «con el proyecto y la intención axiológicos».[799] Conocemos un hecho cuando nuestro pensamiento es conforme a un estado de cosas objetivo. En cambio, dentro de la esfera de la acción, la verdad consiste en la conformidad entre lo que hacemos o llevamos a cabo y nuestra intención valorante. Y no es esto todo lo que hay que decir. Pues mediante su acción el hombre no sólo crea su obra, sino que se crea también a sí mismo. «Por eso es por lo que la verdad de la acción abarca la totalidad de la obra y a su creador. Tal verdad es, a la vez, la obra y el hombre que realiza ésta.»[800]

Con su insistencia en que es el hombre quien crea libremente los valores se mantiene Polin en la línea del pensamiento nietzscheano. Y en éste y en algunos otros aspectos, como en su opinión de que mediante el proceso de la evaluación y la acción se crea el hombre a sí mismo, es obvio que se acerca a Sartre. Pero ¿qué es lo que hace Polin —podemos preguntar— con el aspecto social de la moralidad? A su parecer, «la acción es social por su esencia, por su objeto y por sus condiciones; es inconcebible sin la presencia del otro».[801] Esto significa que los valores, como expresión de una voluntad creadora, tienden a convertirse en norma; y las normas, en tanto universalizables, son esencialmente sociales. Más aún, mientras que los valores (las evaluaciones) son personales y no pueden ser impuestos, las normas sí que pueden ser impuestas por otros. En una sociedad, por ejemplo, un grupo puede aceptar ciertas normas y tratar de imponer por la fuerza su aceptación a algunos de sus miembros o a otros grupos. Entonces las normas se convierten en valores anquilosados, estáticos, y pueden aceptarse sólo servilmente o porque la gente busca ante todo una mínima seguridad o no se atreve a tomar decisiones personales, las cuales son siempre aventuradas, puesto que significan ir más allá de lo dado, trascender la experiencia. Por otra parte, los valores pueden presentarse también no como normas constrictivas, reglas o mandamientos, sino como atrayentes llamadas. A su creador los valores pueden parecerle ideales o fines atractivos, y lo mismo les pueden parecer a los demás. «El mandamiento es sustituido por una llamada.»[802] Con lo que el creador «debe su dominio sobre los otros simplemente a la influencia de los valores que él crea».[803] En esta línea de pensamiento quizá pueda verse algo así como una variante del tema bergsoniano de la moral cerrada y la moral abierta.

En su análisis de las «actitudes axiológicas» empieza Polin examinando lo que él describe como la actitud contemplativa: aquella en que el sujeto concibe la trascendencia no en la forma de acción humana creadora sino en la de un «ser estático dado: el trascendente».[804] Los valores son concebidos no como entidades «irreales» que sólo se realizan mediante la acción humana sino como realidades que existen independientemente del hombre. Admite Polin que, así concebidos, los valores pueden proporcionar un «modelo de una actividad humana perfecta»,[805] pero, como objetos de contemplación, opina que «no dan origen a ninguna acción eficaz»,[806] Un valor no es, digamos, un momento en el proceso o ciclo total de la acción humana, sino más bien un objeto de contemplación separado que existe o, si se prefiere, subsiste independientemente de la conciencia humana.

Polín no comparte, por supuesto, esta actitud axiológica. Y es probable que a la mayoría de nosotros se nos haría difícil aceptar una teoría que postulara la existencia de un mundo de valores-esencias subsistentes, aceptar que hubiese en realidad unos universales subsistentes además de las cosas individuales y concretas. Al mismo tiempo cabe sostener, como ya queda anotado, que desde el punto de vista fenomenológico se da, en efecto, la experiencia del reconocer o descubrir valores. O sea, que hay una experiencia que parece exigir el empleo de tales términos. Y aun

cuando se decida evitar la implicación literal de un término como «descubrimiento», a saber, la implicación de que haya una realidad preexistente que espere a ser descubierta, toda teoría de los valores que pretenda ser adecuada deberá atender en cualquier caso al tipo de experiencia que propicia el uso de términos potencialmente desorientadores. Por eso es muy comprensible que a algunos filósofos no les contente ninguna teoría que interprete los valores simplemente como libres creaciones del sujeto individual, y aunque en algunos casos suponga retroceder un poco en el orden cronológico, conviene que consideremos aquí brevemente las posiciones de dos o tres filósofos franceses que han intentado engarzar una teoría de los valores en una metafísica general.

3. La metafísica de los valores: R. Le Senney la filosofía del espíritu.

Un nombre que viene en seguida a las mientes en conexión con esto es el de René Le Senne (1882-1954). Discípulo de Hamelin en la Escuela Normal, Le Senne enseñó en los liceos de Chambéry y Marsella, y después en París, llegando a ser profesor de filosofía moral en la Sorbona en 1942. Junto con su amigo Louis Lavelle, fundó y editó la serie intitulada *Philosophie de l'esprit* (*Filosofía del espíritu*), publicada en París por Aubier. Entre sus obras mencionaremos su *Introduction à la philosophie* (*Introducción a la filosofía*, 1925, edición revisada y aumentada en 1939), su tesis doctoral titulada Le devoir (*El deber*, 1930, segunda edición 1950), *Obstacle et valeur* (*Obstáculo y valor*, 1934), un tratado general de ética (*Traité de morale génerale*, 1942), una obra sobre caracterología (*Traité de caractérologie*, 1945), *La destinée personnelle* (*El destino personal*, 1951), y la obra publicada póstumamente con el título de *La découverte de Dieu* (*El descubrimiento de Dios*, 1955).

En un ensayo titulado *La philosophie de l'esprit*,[807] dice Le Senne que seguir el desarrollo de la filosofía francesa desde Descartes hasta Hamelin, o incluso hasta Bergson, es comprender la fecundidad del cartesianismo.[808] Desde cierto punto de vista, esta afirmación quizá parezca rara. ¿No hay en efecto, podemos preguntar, una diferencia muy grande entre el racionalismo de Descartes, con su modelo matemático del razonar y su apelación a las ideas claras y distintas, y el apelar de Bergson a la intuición y su filosofía de la duración y del impulso vital? Pero ni que decir tiene que Le Serme se da muy bien cuenta de estas diferencias. Al referirse a la continuidad

entre el pensamiento de Descartes por un lado y los movimientos espiritualista e idealista de la filosofía francesa del siglo XIX por otro, no está pensando en el modelo matemático de Descartes ni en que éste pensaba que el mundo material era una máquina, sino en el énfasis con que insistió en el yo pensante y activo y en la relación que afirmó que se da entre el yo y Dios. O sea, que en lo que Le Senne está pensando es en los elementos del cartesianismo que se conservaron y desarrollaron en la línea de pensamiento que se inició con Maine de Biran pero que fueron amenazados por el positivismo en sus diversas formas y por ciertos aspectos de la civilización tecnológica. Es obvio que Le Senne hace un juicio de valor sobre lo que constituye la auténtica filosofía. Y un rasgo característico de la auténtica filosofía es, en su opinión, que trasciende la actitud empirista inicial del sentido común, actitud que «lleva al *realismo* y hasta al *materialismo*»,[809] y descubre el yo como aquello que piensa el mundo objetivo y es consciente de sí. Sin embargo, en esta línea de pensamiento se da una dialéctica o un diálogo entre el intelectualismo o racionalismo idealista por una parte y, por otra, la oposición a que se reduzca la existencia al pensamiento. Como contrarrestando a Descartes, Pascal y Malebranche combinan en su filosofía las demandas del cartesianismo con la inspiración agustiniana. De Condillac proviene Biran, pero éste reacciona contra aquél. A comienzos de nuestro siglo se continúa el diálogo entre Hamelin y Bergson.[810] Estos dos filósofos «han mantenido con la misma fidelidad el ideal de un conocimiento que busca la razón o la única e indivisible fuente de todo lo que es y es pensado».[811] En cuanto al existencialismo francés, Le Senne halla, según era de esperar, una gran diferencia entre la filosofía de orientación religiosa y «optimista» de pensadores como Marcel y el existencialismo «negativo» y «pesimista» de Sartre.[812]

Como podía esperarse de un filósofo influido por Hamelin, en el pensamiento de Le Senne hay evidentes elementos idealistas. Afirma, por ejemplo, que «la célebre fórmula de Berkeley, *Esse est percipi vel percipere* (*Ser es ser percibido o percibir*), es falsa sólo en cuanto que abarca poco. Percibir, pensar abstractamente, sentir, querer, amar, tener presentimientos, disgustarse, y así sucesiva e inacabablemente, de modo que no se omita ninguna experiencia del espíritu, eso es la realidad y el total de la realidad».[813] Pero Le Senne añade una nota para explicar que, aunque él niega que la materia sea en sí misma una cosa, en el sentido de que exista independientemente de todo espíritu, no quiere decir con ello que la materia no tenga ninguna realidad. Existe sólo en relación al espíritu, pero en esta relación la materia es real y funciona «a veces como obstáculo, a veces como soporte, respecto a la acción y a la contemplación».[814] En otras palabras, la materia existe sólo en relación al espíritu, y respecto al espíritu humano puede funcionar o como un estorbo o como una ayuda para el cumplimiento de la vocación espiritual.

La pregunta surge espontánea: ¿Qué entiende Le Senne por espíritu? Empecemos por el espíritu humano. «Cuando afirmo que yo soy un espíritu, quiero decir que me distingo a mí mismo de las cosas por la conciencia que tengo correlativamente de

ellas y de mí, que las múltiples determinaciones y cualidades con que yo decoro el espacio y el tiempo me son accesibles solamente en razón de una envoltura cuyo centro soy yo.»[815] Ahora bien, esta envoltura es una síntesis activa. «Diré, pues, del espíritu, tal como lo capto en mí, que es una dinámica unidad de vinculación (*liaison*), en el más amplio sentido de este término, a tenor de la cual el distinguir y el excluir siguen siendo todavía unir.»[816] Pero lo que yo capto en mí, según Le Senne, no es más que un reflejo finito del espíritu en sí, definible como «la unidad operativa de una relación actuante (*une relation en exercice*), interior a sí, entre sí mismo como Espíritu infinito y la multitud de los espíritus finitos».[817] Dicho con otras palabras, el Espíritu absoluto es uno y muchos. Puede concebírselo como «la relación entre sí como uno y, por lo tanto, como ilimitado, y él mismo como muchos; o sea, resumiendo, como la unión de Dios [...] y la conciencia finita».[818] Al distinguirse del no-yo y de los otros yos, el espíritu finito experimenta límites y obstáculos. No puede lograr una síntesis omnicomprensiva. Esta sólo es realizada en el Espíritu infinito y a través de él, que es al mismo tiempo distinto del espíritu finito e inmanente a éste e inseparable de él. El espíritu, en el sentido más general, es la relación entre los dos términos, Dios y el yo finito.

En esta filosofía del espíritu parece haber cierta tensión entre el idealismo absoluto y el teísmo que, sin duda, Le Senne acepta. Sea lo que fuere de ello, su metafísica espiritualista forma el ambiente para su teoría de los valores. Le Senne ve el espíritu humano como orientado al valor. «*Aquello que es digno de ser buscado, es lo que todo el mundo llama valor*.»[819] Esta afirmación de que el valor es aquello que es digno de ser buscado, indica que, para Le Senne, el valor no es simplemente una creación de la voluntad humana. Por otra parte, un valor que no fuese valioso para nadie no sería valor. «*Aunque no existe por el sujeto, es para el sujeto*.»[820] El reconocimiento del valor une a las personas, y «sólo para ellas puede tener significado el valor».[821] De lo cual no se sigue, naturalmente, que todo el mundo haga los mismos juicios de valor, ni que todos los seres humanos tengan la misma escala de valores. A una persona podrá parecerle que el más importante es el valor estético de la belleza, mientras que a otra le parecerá el más importante el valor moral o el de la verdad. Pero la búsqueda del valor desempeña un papel central en la constitución de la personalidad, y a los seres humanos les une un común reconocimiento de los valores. Eso es obvio, por ejemplo, en lo que atañe a la verdad y al amor. Tal reconocimiento implica la trascendencia de los valores, en el sentido de que éstos no dependen simplemente de la decisión arbitraria del hombre; pero son para el hombre, en el sentido de que no son valores sino a condición de que el hombre pueda apropiárselos, por decirlo así, en la experiencia y realizarlos en la vida.

Le Senne admite, pues, que hay una pluralidad de valores. El valor moral, que él conecta con la idea del obrar según el deber o la obligación moral, no es el único valor. La verdad, la belleza y el amor, son también valores. Imaginemos, por ejemplo,

a una madre que realizara con respecto a su hijo las acciones que suele inspirar el amor pero obrase así sola y exclusivamente por un sentido de obligación moral, «Sería una madre moral; pero sería falso decir que amaba a su hijo.»[822] Porque en el amor entra necesariamente el corazón. Ningún valor puede ser identificado con una cosa particular. El valor estético de la belleza, por ejemplo, no es identificable con esta o aquella realidad empírica de las que decimos que son bellas. Sin embargo, esto no quita que haya distintos valores, irreductibles unos a otros o a un determinado valor «cardinal» tal como el valor moral o la verdad o la belleza, aunque positivos, los valores tienen también un aspecto negativo. Un valor particular existe solamente en oposición a un correlativo no-valor. Así el amor se opone al odio; la valentía sólo tiene significado en oposición a la cobardía; la verdad es correlativa a la falsedad; y así sucesivamente. Además, un valor particular puede excluir a otro, de modo que ha de darse preferencia al uno o al otro. Le Senne no trata, empero, de unificar los valores en términos de una jerarquía sistemáticamente graduada de valores particulares.[823] Busca el principio de la unidad en el valor absoluto, «uno e infinito».[824] Todos los valores particulares son para él relativos y fenoménicos. Son las maneras de aparecerse a la conciencia humana o de mediarse para nosotros el valor puro o absoluto. Este, el valor absoluto, no es el miembro supremo de una jerarquía. Trasciende y a la vez fundamenta todos los valores particulares. Los cuales constituyen para nosotros los fenómenos o apariencias del Absoluto, que, siendo su fuente, es también inmanente a ellos.[825] El destino o la vocación del hombre es «*una exploración* orientada hacia el valor que es idéntico al absoluto».[826] El hombre experimenta el valor «en una situación histórica dada»;[827] pero puede trascender esa situación determinada y concebir el valor abstractamente. También puede trascender los valores particulares dirigiéndose hacia el valor absoluto; pero a éste sólo lo descubre a través de sus apariencias, de modo que el valor es esencialmente «una unificación relacional entre su fuerza, que es independiente del yo, y el yo».[828] Realizando valores particulares tales como la verdad o el amor, logra el hombre en su vida la personalidad auténtica y participa del valor absoluto, en tanto que éste se halla en el meollo esencial de todo valor relativo.

En un pasaje afirma Le Senne que «el valor es el conocimiento del Absoluto».[829] En otro sitio dice que el Absoluto es en sí mismo valor puro e infinito. Y como el valor infinito ha de contener de un modo eminente el valor de la personalidad, al Absoluto «debe llamársele Dios».[830] De ahí que Le Senne pueda poner al capítulo VIII de su *Introducción a la filosofía* el título de «El Valor o Dios», dando por supuesto que los dos términos son sinónimos. Queda abierto a la discusión si estos varios modos de hablar son o no armonizables. Ya hemos apuntado, en efecto, la afirmación hecha por Le Senne de que un valor que estuviese completamente cerrado en sí, sin poder ser un valor *para* nadie, no sería un genuino valor. Compréndese pues que, si habla de valor, inclusive del valor absoluto, lo haga en los términos de una

relación. Pero esta manera de hablar parece que cuadra mejor con la visión del Absoluto mismo como relacional, como comprendiendo los dos términos correlativos del Espíritu infinito y del espíritu finito, y no con la teoría de la trascendencia divina que también defiende Le Senne.

La teoría del valor ideada por Le Senne nos trae a las mientes el platonismo, por lo menos si estamos dispuestos a identificar el Bien absoluto de la *República* con la Belleza en sí del *Simposio* y con el Uno del *Parménides*, consistiendo entonces la diferencia en que el valor absoluto de Le Senne se identifica además con el Dios personal de la religión cristiana. Y a no ser que nos inclinemos a desechar toda metafísica como carente de sentido, es de suponer que podemos hacernos alguna idea de lo que Le Senne quiere decir. Sostiene, por ejemplo, que hay una trascendente Realidad divina que se revela no sólo en el mundo físico según éste es experimentado por el hombre, sino también en el mundo axiológico o mundo de los valores, el cual constituye uno de los elementos de que consta la experiencia. Pero aunque la teoría de los valores de Le Senne es, sin duda, religiosamente edificante, y aunque podamos formarnos una idea general de su significado, son muchas las preguntas a las que no se da en ella respuestas muy claras. Por ejemplo, ¿cómo analizaría Le Senne el juicio de valor? Pues está claro que no aceptaría un análisis que lo interpretara simplemente como la expresión de los sentimientos o actitudes emotivas o deseos del hombre. Ya que, a su parecer, el valor no es ni simplemente psicológico ni simplemente metafísico, sino psicometafísico.[831] Es posible que sostuviera algo así como que el afirmar que una cosa es bella equivale a decir que participa de la Belleza y, por consiguiente, que refleja el Absoluto de un modo limitado y finito. Pero la metafísica de la participación es de suyo cuestionable, como Platón lo sabía muy bien.

4. R. Ruyery J. Pucelle.

En la filosofía francesa reciente hay, por supuesto, otros intentos de integrar una teoría de los valores en una visión general del mundo. Mencionemos, por ejemplo, a Raymond Ruyer,[832] cuya obra *La consciente et le corps* (*La conciencia y el cuerpo*, 1937) significó un abandono de su anterior enfoque mecanicista y el desarrollo de una teoría según la cual todo ser manifiesta una actividad teleológica. Es decir, la subjetividad o la conciencia se halla presente en todos los seres, aunque sólo a cierto nivel emerge la distinción entre sujeto y objeto. En todo ser, pues, su actividad en la

esfera espacio-temporal[833] va dirigida a un fin, aunque sólo al nivel del hombre se da verdadera conciencia de valores pertenecientes a un reino axiológico que trasciende el espacio y el tiempo. El significado de la actividad de un ser no puede entenderse sin referencia al reino de los valores; pero sólo al nivel del hombre surge tal entendimiento reflexivo.

Ruyer ha dedicado estudios especiales a la teoría de los valores: *Le monde des valeurs* (*El mundo de los valores*, 1948) y *Philosophie de la valeur* (*Filosofía del valor*, 1952). Trata de unificar el mundo fenoménico del espacio y el tiempo y el mundo de la subjetividad y de los valores en la idea de Dios, concebido como la fuente ultima de toda la actividad que se produce en el mundo y como la perfecta unidad cualitativa de todos los valores, como su punto de convergencia.

La filosofía de Ruyer es, en cierta medida, una revivificación de algunas directrices del pensamiento de Leibniz. Pasando a ocuparnos de Jean Pucelle, profesor de la Universidad de Poitiers,[834] nos encontramos con un enfoque de la temática de los valores que parece representar a la vez una reacción contra la teoría existencialista de los valores como creación del individuo[835] y un deseo de evitar toda teoría objetivista que postule unos valores como entidades existentes aparte, independientemente de la conciencia. Además, a Pucelle le interesa integrar los conceptos de valor y de norma, en vez de separarlos tajantemente a la manera de quienes tienden a considerar las normas como obstáculos estáticos que impiden la libertad. Cierto que las normas pertenecen a la esfera jurídica, y que si la conducta humana estuviese dictada sólo por normas y reglas, degeneraría en legalismo. Pero también es verdad que las normas resultan del reconocimiento de valores y sirven de condición o matriz para el ejercicio de la libertad creadora.

Reconoce Pucelle que podemos distinguir entre el juicio de hecho y el juicio de valor. Pero insiste en que «solamente por abstracción se los distingue .[836] Es decir, en su opinión, ningún juicio factual concreto está enteramente libre de elementos evaluativos. El origen del juicio de valor lo ve en la relación sujeto-objeto, en el sentido de que presupone tanto el deseo del objeto como un distanciamiento (*détachement*) del yo respecto al objeto, con lo que lo realmente deseado se transforma en lo deseable. Y esta transición del deseo sentido al juicio de valor, en la que, por así decirlo, el yo se aleja del objeto, deja libre el campo para la evaluación. Los valores ideales se elevan sobre la base de la intersubjetividad. El reconocimiento del valor del amor, por ejemplo, presupone que hay amor real entre las personas. El valor ideal está claro que no es una cosa que exista aparte; pero es objetivado para la conciencia en el juicio de valor. Tenemos que evitar los extremos del subjetivismo puro por un lado y de un objetivismo cosificador por otro, y hemos de reconocer que los valores son relaciónales. «La verdad es una relación privilegiada *entre* unos términos *para*, por lo menos, una inteligencia»,[837] aunque podemos ir más lejos y sostener que la verdad sólo tiene significación en el contexto de la intersubjetividad. En opinión de Pucelle, «las relaciones intersubjetivas son la fuente de todos los

valores».[838] Amplía esta idea para acoger «la llamada de Dios y la respuesta del hombre»[839] en la tradición ética judeocristiana. Insiste también en que la axiología se ha de basar en una ontología, e introduce la idea de la presencia del Ser y del consentimiento del hombre al Ser. Aquí parece acercarse a Le Senne, viendo el fundamento último de los valores en una relación «teándrica». Por ejemplo, por ser el valor una relación entre el Ser y los seres es por lo que toda existencia tiene valor. Y al hecho de que la presencia del Ser pueda ser buscada o desconocida o ignorada por el hombre es a lo que se debe que nuestro campo de visión evaluativa resulte a veces tan reducido y cerrado, a algunos filósofos no les gusta que se escriba con mayúscula la palabra «Ser» ni que se hable de la presencia del Ser y del consentimiento al Ser.[840] Pero, dejando esto aparte, podría preguntarse si, dado como interpreta Pucelle ya de entrada el juicio de valor, le es luego realmente necesario buscar un fundamento metafísico de los valores. ¿O es que en su caso se trata, no tanto de sentirse obligado a buscar un fundamento fuera del mundo de las personas humanas en sus recíprocas relaciones y en las que las vinculan con su entorno, cuanto de hacer que el reconocimiento de los valores encaje en una preexistente visión religiosa del mundo? Quizá pudiera responderse que la reflexión sobre una experiencia de los valores sugiere, de suyo, el complemento o el marco de una metafísica religiosa, a no ser que se rechace tal marco por otros motivos. Pero aquí no podemos prolongar la discusión de estas cuestiones.

La obra de Pucelle de la que acabamos de citar algunos pasajes está dedicada a la memoria de Louis Lavelle y René Le Senne, cofundadores y editores de la serie titulada *La filosofía del espíritu*. Acerca de Le Senne como filósofo de los valores ya hemos dicho algo. Consideraremos ahora brevemente la metafísica de Lavelle.

5. L. Lavelley la filosofía del acto.

Louis Lavelle (1883-1951) fue discípulo, en Lyon, de Arthur Hannequin (1856-1905), autor de una conocida tesis sobre la hipótesis atómica[841] en la que mantuvo que la ciencia sólo conoce lo que ella crea y en la que apeló a la metafísica para superar el agnosticismo implícito en las concepciones científicas de inspiración kantiana y para descubrir la naturaleza de la realidad. Posteriormente Lavelle fue influido por los escritos de Hamelin. A decir verdad, en su propio pensamiento combinó numerosas influencias. La más destacada de todas fue la de la tradición

espiritualista francesa; pero Lavelle estuvo también abierto a los problemas planteados por los existencialistas, aunque trató de resolverlos de otra manera que los filósofos afines a Sartre. En 1932 se le confió a Lavelle una cátedra de filosofía en la Sorbona. Desde 1941 era profesor del Colegio de Francia. Fue un escritor muy fecundo.[842]

En cierto sentido, Lavelle retorna a Descartes y construye su metafísica sobre la base del *Cogito, ergo sum*, sobre la conciencia del yo. La conciencia es un acto, y por este acto me doy yo el ser. Es decir, el acto de conciencia es la génesis del yo. No se trata de que por la conciencia venga yo a contemplar un yo que está ya ahí. Se trata, más bien, de alumbrar al yo en la conciencia y por la conciencia, en oposición al no-yo. Dicho con otras palabras: el yo se capta a sí mismo como actividad, una actividad que ante todo se crea a sí. Esto quizá suene a absurdo. ¿Cómo —preguntaremos— puede el yo traerse a sí mismo al ser? Sin embargo, Lavelle insiste en que no podemos distinguir entre un yo: que da conciencia y un yo al que la conciencia le es dada. El ser y el actuar son aquí idénticos. Esta identidad, que revela la naturaleza del ser, se descubre, pues, en la autoconciencia. Y de ello se sigue que el enfoque apropiado de la metafísica es el que se hace a través de la subjetividad, o sea, reflexionando sobre el yo como actividad más bien que mediante la reflexión sobre la multiplicidad de los fenómenos que el yo opone a sí mismo bajo la forma de la exterioridad. Hemos de recogernos, de volvernos hacia dentro, como si dijéramos, más bien que hacia afuera, cuando el «hacia afuera» se refiere al mundo externo. «La metafísica se basa en una experiencia privilegiada, cual es la del acto que me hace a mí ser.»[843]

En el acto de conciencia empiezo yo a ser consciente de que soy. Pero ciertamente no soy yo la plenitud del ser. «El Ser rebasa al yo y, al mismo tiempo, lo sostiene.»[844] No hay ni puede haber realidad alguna, ni Dios, ni objetos externos fuera del Ser. El Ser es el todo del que yo participo. La palabra Ser, con mayúscula, sugiere de suyo la idea de un Uno parmenídeo, y el hecho de que Lavelle, en *De l'être*, insista en el carácter universal y unívoco del Ser, tiende a apoyar esta idea. Pero ya hemos visto que en *De l'acte* arguye que en la autoconciencia yo capto el ser como acto, que es la «interioridad del ser». Así que el Ser con mayúscula, el Todo del que yo derivo mi existencia y en el que yo participo, tiene que ser Acto puro e infinito. «El Ser no existe frente a mí como un objeto inmóvil que yo trate de alcanzar. Está en mí por la operación que me hace a mí darme el ser.»[845] El Ser es Acto infinito, Espíritu infinito; pero es a la vez la causa *inmanente* de todos los yos finitos, dándoles el acto por el que ellos se constituyen. En cuanto al no-yo, a la realidad externa del mundo, ha de ser, en última instancia, correlativa al Acto puro como Yo infinito. Pero el mundo viene a ser para mí, mi mundo surge sólo en correlación conmigo como sujeto activo. Cierto que yo me hallo en un mundo, el cual es para mí algo dado. Él es, en verdad, la condición para que haya una pluralidad de yos. El yo viene al ser sólo en correlación con un mundo al que el yo da sentido a

base de sus ideas, sus valoraciones y su actividad; pero decir esto es decir que, al darme el acto por el que yo vengo a ser un yo, un sujeto personal, el Acto puro me da también el mundo como un dato. En otras palabras, para Lavelle el mundo ha de ser correlativo a un yo activo, a una conciencia personal. No hay mundo alguno que sea independiente de toda conciencia, pero de ello no se sigue que el mundo sea mera fantasmagoría. Es, a la vez, la condición para la pluralidad de sujetos conscientes finitos, el campo de la actividad de éstos y el instrumento de mediación entre las conciencias, y, por lo tanto, la base de la sociedad humana. Es también el «intervalo» entre el Acto puro y el acto participado. Trascendiendo los límites y los obstáculos interpuestos por el mundo es como la persona humana cumple su destino o vocación y tiende a realizar al nivel de la conciencia su unidad con el Acto infinito.

A cualquier lector que conozca bien el idealismo alemán le llamarán probablemente la atención las semejanzas que se advierten entre muchas de las cosas que dice Lavelle y la filosofía de Fichte. Por ejemplo, las teorías de Fichte sobre el yo puro o absoluto como actividad, sobre la posición del yo limitada por el no-yo, sobre el mundo como campo e instrumento de la vocación moral del hombre y sobre el mundo como la aparición a nosotros del Ser absoluto, están todas presentes de una forma u otra en el pensamiento de Lavelle. Pero esto no significa que Lavelle tomara sin más sus ideas del idealismo alemán. La cuestión es que se notan ciertas similitudes, sin que por eso afirmemos una influencia directa.

Ya hemos mencionado que en *De l'étre* recalca Lavelle el carácter universal y unívoco del Ser. Esta opinión la repite en *De l'acte*. «Decir que el Ser es universal y unívoco equivale a decir que todos nosotros formamos parte del mismo Todo y que es el mismo Todo el que nos da el mismo ser que a él le pertenece y fuera del cual nada hay.»[846] Esta combinación de la teoría del Ser como unívoco, ya se le considere en sí mismo o en sus creaciones, con la terminología del todo y de las partes sugiere, obviamente, un panteísmo monista. Pero Lavelle se sirve de la doctrina de la univocidad del concepto del Ser para apoyar la conclusión de que el Absoluto no sólo es la fuente de la existencia personal, sino que él mismo es también personal, es una persona «a la que se la debe distinguir de todas las demás personas».[847] En otras palabras, Lavelle no tiene la intención de echar simplemente por la borda el teísmo. Desea mantener que a Dios, considerado en Sí mismo, no le disminuye en modo alguno la creación de seres personales finitos y del mundo. Para sostener esta tesis recurre a una teoría de la participación. «La participación me obliga, pues, a admitir que hay a la vez homogeneidad y heterogeneidad no sólo entre lo participante y el participado, sino también entre el participado y lo participable.»[848] Y considera que esta teoría de la participación implica una distinción entre Acto y Ser, es decir, entre el Acto divino y la totalidad del Ser. «La totalidad es la unidad misma del Acto en cuanto única e indivisible fuente de todos los modos particulares, que parecen estar siempre contenidos eminentemente y, digámoslo así, como por vía de exceso, en el impulso mismo (*élan*) que los produce y en el que todos los seres participan

conforme a su poder.» [849] En otras palabras, la totalidad del Ser no es algo acabado, perfecto, estático, sino que es un proceso creativo de totalización por el que se expresa el Acto puro, venero y causa inmanente de todos los seres finitos, pero, al mismo tiempo, distinguible de ellos.

La filosofía de Lavelle es indudablemente un ejemplo de la tendencia, que se suele dar en la metafísica de orientación religiosa, a desembarazarse del teísmo pintoresco o imaginativo, de la concepción de un Dios «fuera» o «por encima de este mundo», pero sin caer tampoco en el spinozismo o en un monismo que excluya el concepto de un Dios personal. Esta tendencia a un panenteísmo con miras a evitar los dos extremos es perfectamente comprensible. Pero establecer una teoría así de una manera satisfactoriamente consistente y coherente es muy difícil. Ferdinand Alquié, [850] terrible adversario del monismo en todas sus formas y de la objetivación del Ser, tal vez cometa injusticia al interpretar a Lavelle en sentido monista. Pero Lavelle habla ciertamente del Ser como de la totalidad, aun cuando conciba el todo más bien a la manera de Hegel que a la de Parménides. Y aunque trata de salvar la situación desde un punto de vista teísta, haciendo una distinción entre el Acto puro y la totalidad del Ser, considerando al primero como la profundidad o interioridad creativa del segundo, evidentemente se puede discutir si sus diversos asertos son, de hecho, compatibles. Cabe apelar, desde luego, a que el lenguaje se revela forzosamente inadecuado en cuanto tratamos de hablar del Absoluto y de la relación de los seres particulares al Absoluto. Pero podría replicarse que, en tal caso, lo mejor sería guardar silencio. En efecto, según Alquié, el Ser en cuanto tal es inaccesible para nosotros. Pues aunque funda todo lo dado en la experiencia, él mismo no puede ser un dato.

6. El personalismo de E. Mounier.

Si bien en la filosofía del espíritu representada por Le Senne y Lavelle hay una fuerte dosis de metafísica, hay también un énfasis muy marcado sobre la idea del destino o la vocación de la persona humana. Efectivamente, Le Senne publicó un libro intitulado *La destinée personelle* y Lavelle otro con el título de *Le moi et son destin*. Además, Lavelle, según hemos visto, empieza por el acto que, en su opinión, trae al ser a la persona humana. Por otra parte, es bien sabido que aquellos filósofos a los que les ha sido puesta en general la etiqueta de existencialistas se han interesado también por la persona. Así, Marcel habla mucho de las relaciones personales, y

Sartre ha insistido enormemente en la libertad creadora del hombre. También los tomistas, como Jacques Maritain, han acentuado los elementos personalistas que contiene su propio pensamiento. Remontándonos algo más en el tiempo, Renouvier, que influyó en William James, tituló su última obra *Le personnalisme*. Dicho con otras palabras, el insistir en la naturaleza y en el valor de la persona humana y en que el cómo se conciba la persona humana importa mucho para nuestra interpretación general de la realidad, no ha sido algo que lo haya hecho sólo alguna escuela o algún grupo aislado en la filosofía francesa reciente. El personalismo tiene sus raíces en la tradición espiritualista del pensamiento filosófico francés. Y el que últimamente haya insistido éste tan de continuo en la temática de la persona puede relacionarse con una común reacción contra las tendencias intelectuales y sociopolíticas que parecen tratar al hombre simplemente como objeto de estudio científico o reducirle a sus funciones dentro de la esfera económica o de la totalidad política y social. En algunos casos, como ocurre con Le Senne y Lavelle y también con pensadores tan diferentes como Marcel y Maritain, se da además una fuerte motivación religiosa. A la persona humana se la ve como orientada por naturaleza a una meta o un fin supraempíricos.

Pero al hablar del personalismo en la reciente filosofía francesa lo más probable es que se haga referencia ante todo al pensamiento de Emmanuel Mounier (1905-1950), editor de *Esprit*, y al de algunos otros escritores tales como Denis de Rougemont, protestante suizo, y Maurice Nédoncelle, sacerdote francés. Es en este sentido restringido del término como entenderemos el personalismo en esta sección. Y quede bien claro que la restricción no debe interpretarse como un dar por supuesto que los escritores aquí mencionados sean los únicos filósofos franceses que han expresado ideas característicamente personalistas. La verdad es, más bien, que Mounier desarrolló una campaña específica en apoyo del personalismo en cuanto tal, mientras que las ideas personalistas de otros pensadores forman frecuentemente parte, aun cuando sea una parte importante, de una filosofía a la que se ha puesto otro cartel, ya se trate de la filosofía del espíritu, o del existencialismo, o del tomismo.

Emmanuel Mounier nació en Grenoble y estudió filosofía primero en su ciudad natal y después en París. Fue influido por los escritos de Charles Péguy (1873-1914), y en 1931 publicó en colaboración un libro sobre el pensamiento de Péguy.[851] Fue también influido por el famoso filósofo ruso Nicolai Berdiaeff (1874-1948), que se había establecido en París en 1924. Mounier enseñó filosofía en institutos durante algunos años, y en 1932 se encargó de editar la recién fundada revista *Esprit* que se siguió publicando hasta 1941, año en que fue eliminada por el gobierno de Vichy.[852] Después de la guerra, Mounier reavivó *Esprit* como órgano del personalismo.

En 1935 publicó Mounier *Révolution personnaliste et communautaire* (*Revolución personalista y comunitaria*), en 1936 una obra intitulada *De la propriété capitaliste à la propriété humaine* (*De la propiedad capitalista a la propiedad humana*) y un manifiesto personalista*: Manifeste au service du personnalisme*. En algunos círculos católicos empezó a reputársele de bastante inclinado al marxismo.

En 1946 publicó una introducción a las filosofías existencialistas (*Introduction aux existentialismes*) y una obra sobre el carácter: *Traité du caractère*. Entre otros escritos suyos de la posguerra mencionaremos: *Qu'est-ce que le personnalisme? (¿Qué es el personalismo?*, 1947) y *Le personnalisme* (*El personalismo*, 1950).

Al comienzo de su obra sobre las filosofías existencialistas, Mounier hace notar que, hablando en términos muy generales, podría describirse el existencialismo como «una reacción de la filosofía del hombre contra los excesos de la filosofía de las ideas y de la filosofía de las cosas».[853] Por «filosofía de las ideas» entiende él en este contexto el tipo de filosofar que se concentra sobre los conceptos universales abstractos y se dedica a la clasificación a base de categorías cada vez más comprensivas, hasta el punto de que a los seres particulares y concretos se los relega a un puesto subordinado y solamente se los considera objetos dignos de la reflexión filosófica en la medida en que se los pueda subsumir bajo ideas universales y privar de su singularidad y, en el caso del hombre, también de la libertad. Esta línea de pensamiento, que se inició en la antigua Grecia, alcanzaría su culminación en el idealismo absoluto de Hegel, al menos tal como lo interpretó Kierkegaard. Por «filosofía de las cosas» entiende Mounier el tipo de pensamiento filosófico que, asemejándose a la ciencia natural, sólo considera al. hombre «objetivamente», como un objeto entre los demás objetos del universo físico. Mounier reconoce que el racionalismo por un lado y el positivismo por otro han cometido «excesos». Pero, en su opinión, la reacción existencialista, especialmente en su forma atea, ha sido también culpable de exageración. En líneas generales, el personalismo es para él afín al existencialismo, puesto que expresa una reacción contra sistemas tales como los de Spinoza y Hegel por una parte y el positivismo, el materialismo y el conductismo por otra. Pero también ve en el existencialismo «una tendencia dual al solipsismo y al pesimismo, que lo separa radicalmente del personalismo según nosotros lo entendemos».[854]

El personalismo, insiste Mounier, «no es un sistema».[855] Pues su afirmación central es la existencia de personas libres y creativas y así introduce «un principio de impredictibilidad»[856] que impide la sistematización definitiva. Por «un sistema» entiende evidentemente Mounier una filosofía que trate de comprender todos los eventos, incluidas las acciones humanas, como implicaciones necesarias de ciertos primeros principios, o como efectos necesarios de unas causas últimas. El «sistema» excluye en las personas humanas toda libertad creativa. Pero decir que el personalismo no es un sistema no es lo mismo que decir que no es una filosofía y que no pueda ser expresado en términos de ideas, o que es sencillamente una actitud del espíritu. Hay tal cosa como un universo personalista, visto desde el punto de mira del hombre en cuanto persona libre y creadora; y hay tal cosa como una filosofía personalista. Más exactamente, puede haber diferentes filosofías personalistas. Pues puede haber un personalismo agnóstico, mientras que el personalismo de Mounier es religioso y cristiano. Pero no se las podría describir apropiadamente como filosofías

personalistas si no tuvieran en común alguna idea básica. Y esta idea es también una llamada a la acción. Mounier mismo fue siempre un luchador que estuvo continuamente en campaña. En el prefacio a su *Traité du caractère* afirma explícitamente que su ciencia es una «ciencia combativa».[857] En lo de ser un luchador se parece Mounier a Bertrand Russell. Pero mientras que Russell distinguía tajantemente entre su actividad de luchador propagandista y su papel como filósofo profesional, Mounier consideraba que sus convicciones filosóficas, por su naturaleza misma, tenían que expresarse en la esfera de la acción.

En su visión del hombre, el personalismo de Mounier es naturalmente opuesto al materialismo y a la reducción del ser humano a un mero objeto material más complicado. Pero se opone también tanto a cualquier forma de idealismo que reduzca la materia, incluido el cuerpo humano, a una mera reflexión del espíritu o a una apariencia, como al paralelismo psico-físico. El hombre no es simplemente un objeto material; pero de aquí no se sigue tampoco que sea espíritu puro ni que se le pueda dividir con nitidez en dos sustancias o en dos series de experiencias. El hombre es «enteramente cuerpo y enteramente espíritu»,[858] y la existencia subjetiva y la existencia corporal pertenecen a la misma experiencia. La existencia del hombre es existencia corporeizada; el hombre pertenece a la naturaleza. Pero también puede trascender la naturaleza, en el sentido de que puede irla dominando o sometiendo progresivamente. Este dominio de la naturaleza cabe desde luego entenderlo sólo en términos de explotación.

En cambio, para el personalista, la naturaleza le brinda al hombre la oportunidad de realizar plenamente su propia vocación moral y espiritual y de humanizar o personalizar el mundo. «La relación de la persona con la naturaleza no es puramente extrínseca, sino que es una dialéctica de intercambio y de ascensión.»[859] El personalismo es, así, interpretable como una reafirmación que el hombre hace de sí mismo contra la tiranía de la naturaleza, representada ésta en el plano intelectual por el materialismo. Y se le puede también entender como una reafirmación que la persona hace de su propia libertad creativa contra cualquier totalitarismo que quiera reducir al ser humano a una mera célula en el organismo social o pretenda identificarle exclusivamente con su función económica. Mas de aquí no se sigue en modo alguno que el personalismo y el individualismo sean una misma cosa. El individuo, en el sentido peyorativo en que los personalistas tienden a emplear este término, es el hombre egocéntrico, el hombre atomístico y aislado, aparte por completo de la sociedad. El término significa también el hombre carente de todo sentido de vocación moral. Así, Denis de Rougemont describe al individuo como a «un hombre sin destino, un hombre sin vocación o razón para existir, un hombre del que el mundo nada pide».[860] El individuo es el hombre que se tiene a sí mismo por el centro absoluto, Para Mounier, este egocentrismo representa una degeneración o un desvío grave de la idea de persona. «La primera condición del personalismo es la descentralización del hombre»,[861] que él pueda darse a los demás y estar a

disposición de ellos, en comunicación o comunión con ellos. La persona existe sólo en una relación social, como un miembro del «nosotros». Solamente como miembro de una comunidad de personas tiene el hombre vocación moral. De Rougemont interpreta la idea de la vocación de un modo francamente cristiano. La persona y la vocación son posibles «tan sólo en ese acto único de obediencia al mandamiento de Dios que se llama el amor al prójimo. [...] Acto, presencia y entrega, estas tres palabras definen a la persona, pero también lo que Jesucristo nos manda ser: el prójimo».[862] No menos cristiano se muestra Mounier en sus líneas directrices.[863] Sin embargo, él hace una declaración más general y «suficiente» del punto de vísta personalista cuando dice «que la importancia de toda persona es tal que es irremplazable en la posición que ocupa en el mundo de las personas».[864] En otras palabras, todo ser humano, hombre o mujer, tiene su vocación en la vida, en la respuesta a unos valores reconocidos; pero esta vocación presupone el mundo de las personas y de las relaciones interpersonales. Si prescindimos del aspecto religioso de la vocación (respuesta a la llamada divina), la vocación del hombre, el ejercicio de su libertad creativa en la realización de los valores, es su única contribución, por así decirlo, a la construcción del mundo de las personas y a la humanización o personalización del mundo.

En su *Manifiesto*, que apareció en *Esprit* en octubre de 1936, aun manteniendo Mounier que no podría darse ninguna definición estricta del concepto de persona, proponía como de pasada la siguiente definición o descripción: «Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una a modo de subsistencia y de independencia en el ser; que mantiene esta subsistencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos, con una autoentrega responsable y una constante conversión; que unifica así toda su actividad en la libertad y, más aún, desarrolla mediante actos creadores su única vocación propia». El concepto de conversión constante parece ser que equivale más o menos a la idea kierkegaardiana de repetición y a la idea marceliana de fidelidad o plenitud de fe. En cuanto a la autoentrega, al comprometerse responsable, Mounier consideraba que el personalismo tenía implicaciones en los planos social y político, y ya hemos hecho notar que lo veía no como un simple ejercicio de comprensión teórica, sino también como una llamada a la acción.

Dejamos dicho más arriba que al personalismo se lo puede considerar como una reacción contra el colectivismo o el totalitarismo. Mas esta forma de representarlo es unilateral e inadecuada, como el mismo Mounier no tarda en indicarlo. Ciertamente el personalismo es opuesto a la reducción de la persona humana a mera célula del organismo social y a que se pretenda subordinar por completo el hombre al Estado. «El Estado ha de ser para el hombre, no el hombre para el Estado.»[865] En el totalitarismo no se tiene en cuenta el valor de la persona. De hecho, la «persona» es reducida al «individuo», aun cuando a éste se le considere análogo a lo que es la célula en un todo orgánico. Pero de aquí no se sigue ni mucho menos que Mounier

esté dispuesto a defender la democracia burguesa y capitalista. No se trata simplemente de que los flagrantes abusos puedan ser y hasta cierto punto hayan sido superados dentro del sistema capitalista. Según Mounier, en el desarrollo del capitalismo hay factores que señalan y exigen la transición al socialismo. Es muy fácil y bonito proponer unos planes idealistas según los cuales la autoridad política y toda coerción se suprimirían en favor de las relaciones personales. El anarquismo quizá sea ideal, pero también es irreal. Pues no entiende que los vínculos que unen entre sí a las personas en cuanto personas han de hallar expresión en unas estructuras y una autoridad políticas. El personalismo aspira a lograr una reorganización social que cumpla los requisitos de la vida económica tal como ésta se ha desarrollado, pero que, al mismo tiempo, esté basada en el reconocimiento de la naturaleza y los derechos de la persona humana. Hay aspectos importantes en los que el capitalismo es inhumano, pero también lo es el totalitarismo. Y el anarquismo no soluciona nada. En suma, el personalismo pide que repensemos nuestras estructuras sociales y políticas para ver de conseguir el desarrollo de un socialismo personalizado.

Mounier, naturalmente, no se limita a enunciar simples generalidades. Pero aquí no podemos discutir sus sugerencias más concretas. Baste con indicar que él se da perfecta cuenta de los intentos que puede haber de explotar el personalismo (la defensa de la persona) en pro de los intereses de «la más cerrada forma de conservación social»[866] o en servicio de la democracia burguesa. Insiste él en que es inadecuado contentarse con emplear palabras como «persona» y «comunidad». Si no queremos que se embote el filo revolucionario del personalismo, debemos hablar también de «el final de la sociedad burguesa de Occidente, la introducción de estructuras socialistas, el papel de iniciativa del proletariado».[867] Al mismo tiempo, Mounier es muy consciente de que en todas las sociedades, políticas o religiosas, se da la tendencia a transformarse en sociedades o grupos cerrados, obstaculizando con ello el avance hacía la unificación de la humanidad exigida por la naturaleza que, pese a Sartre, los seres humanos tenemos en común. Es más, aunque en su análisis del capitalismo Mounier tiende a pensar de un modo parecido al de Marx, no considera, por supuesto, que la vocación o el destino del hombre sea simplemente realizable en una sociedad terrena, por muy ideal que se la conciba. Su fe cristiana está siempre presente. Pero él no quiere utilizarla como una excusa para la pasividad o para el descuido de las tareas que es menester realizar en la esfera sociopolítica. Y si hubiera vivido más, probablemente habría simpatizado con los intentos de entablar un diálogo entre cristianos y marxistas sobre los temas del hombre y el humanismo.

En Maurice Nédoncelle encontramos una actitud mucho más contemplativa. El personalismo adopta la forma de una fenomenología y una metafísica de la persona, prestándose especial atención a la estructura básica de la conciencia humana tal como es expresada en la relación yo-tú (la conciencia del yo o ego es inseparable de la conciencia del otro) y en su referencia y significación religiosas.[868] Pero aunque su visión del hombre está básicamente de acuerdo con la de Mounier, ha manifestado

Nédoncelle sus dudas al hablar de las implicaciones políticas y sociales del personalismo. Admite que, en general, el personalismo tiene implicaciones sociales. Por ejemplo, cualquier forma de organización social que niegue los derechos de la persona en cuanto persona o que minusvalore a la persona es, por lo mismo y en su tanto, incompatible con el enfoque personalista. Pero Nédoncelle no acepta que el personalismo pueda ser utilizado legítimamente en apoyo de «ningún partido»,[869] y se muestra un tanto pesimista, basándose para ello en buenas razones, respecto a las esperanzas de que los problemas sociales y políticos puedan solucionarse con la revolución o por la rápida realización de algún plan ideal. Lo prudente es «no esperar demasiado de la vida colectiva».[870] En opinión de Nédoncelle, «es quizás en la filosofía religiosa donde el personalismo ha tenido más considerables repercusiones».[871] Evidentemente, su actitud difiere algo de la de Mounier.[872]

Capítulo XV
Dos pensadores religiosos.

1. Teilhard de Chardin.

Uno de los más sorprendentes fenómenos de estos últimos años ha sido la amplísima difusión que ha alcanzado el interés por el pensamiento de un sacerdote jesuita, Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955). Este interés es sorprendente en el sentido de que, aunque ha habido eminentes astrónomos y científicos jesuitas, no suele esperarse de esta procedencia una visión del mundo lo bastante original y destacada como para ganarse la atención no sólo de lectores pertenecientes a las distintas tradiciones cristianas sino también de gentes que no profesan creencias religiosas en el sentido ordinario del término. Verdad es que Teilhard de Chardin no logró que sus superiores eclesiásticos le permitieran publicar los escritos a los que su nombre principalmente se asocia. Pero sería absurdo atribuir su fama a las dificultades que experimentó en lo tocante a la publicación. El interés suscitado por los escritos que han aparecido después de su muerte se debe al contenido de su visión del mundo. Supone ésta un enfoque evolucionista del mundo y del hombre, enfoque adoptado no reticentemente ni a la defensiva, sino entusiásticamente, de modo que, con amplísimas miras, llega a formar una consmovisión que es no sólo metafísica sino también cristológica. Esta mezcla de teoría científica y especulación filosófica con temas cristianos compréndese que les resulte poco grata, por diversas razones, a un buen número de científicos, filósofos y teólogos, sobre todo tal vez porque el conjunto es presentado como una persuasiva visión del mundo y no en la forma de conclusiones que se deduzcan de argumentos estrictamente razonados. En cambio, una visión del mundo de esta clase, que sintetiza en sí la ciencia, una metafísica del universo y la fe cristiana y es al mismo tiempo acentuadamente optimista, viene a ser precisamente lo que muchos habían buscado y esperado sin encontrarlo en ninguna otra parte. Y ha podido serles atractiva hasta a quienes, como a Sir Julian Huxley, se sienten incapaces de recorrer todo el camino con Teilhard de Chardin. El nuevo estilo de la apologética teilhardiana podrá no ser tan convincente cuando se lo examina despacio y a la luz de la fría razón analítica; pero no cabe duda de que acude a una necesidad que se estaba haciendo sentir.

Teilhard de Chardin nació en la Auvernia, no lejos de Clermont-Ferrand. Educado

en un colegio de los jesuitas, ingresó en el noviciado de la Compañía de Jesús en 1898. Ordenado sacerdote en 1911, sirvió durante la Primera Guerra Mundial en el cuerpo médico del ejército francés. Interesado por la geología desde muy joven, se entusiasmó por los estudios paleontológicos mientras ejercía el magisterio en un colegio jesuítico de El Cairo, antes de comenzar sus estudios teológicos en Ore Place junto a Hastings;[873] y en 1908 publicó un artículo sobre los estratos eocénicos de la región de Minieh (*L'éocène des environs de Minieh*). Después de la guerra estudió Teilhard ciencias naturales en la Sorbona, y en 1922 defendió con éxito su tesis doctoral, que versaba sobre los mamíferos del eoceno inferior en Francia y sus estratos. En 1923-1924 estuvo trabajando Teilhard en China con un equipo de paleontólogos. Por esta época tenía ya formada su idea de la cosmogénesis, es decir, su visión del mundo como dinámico proceso evolutivo en el que se diluye cualquier dualismo de materia y espíritu.[874] La materia no es simplemente lo opuesto del espíritu, sino que el espíritu emerge de la materia, y el movimiento del mundo va orientado hacia el ulterior desarrollo del espíritu.[875] Para Teilhard, el hombre vino naturalmente a ocupar un puesto central en el movimiento evolutivo; y la profunda fe cristiana que desde joven tenía nuestro sabio jesuita le llevó a concebir la noción del Cristo cósmico, que situaba la evolución en un marco cristocéntrico.

En 1920 Teilhard había empezado a enseñar en el Instituto Católico de París, y allí volvió después de su primera visita a China. Pero a consecuencia de algunos excursos que hizo fuera del campo de la ciencia, tales como los intentos de armonizar la doctrina del pecado original con su visión evolucionista, sus superiores religiosos le pidieron que dejara París y que se limitara a escribir de cuestiones científicas. De 1926 a 1927 estuvo en China, y después, tras un breve interludio en Francia, marchó a Etiopía y desde allí de nuevo a China, donde continuó sus investigaciones geológicas y paleontológicas. Aparte de varias visitas a Francia, América, Inglaterra, la India y algunos otros países orientales, permaneció en China hasta 1946. En 1926 escribió *Le milieu divin*,[876] meditación religiosa en la que se patentiza el carácter cristocéntrico de su cosmovisión, mientras que *Le phénoméne humain*[877] fue comenzado en 1938 y terminado en 1940. Pero sus obras principales, no pertenecientes estrictamente al campo científico, no se le permitía publicarlas. De hecho, en 1947 se le mandó que se abstuviera de filosofar.

De 1946 a 1951 Teilhard estuvo en París. En 1948 se le ofreció una cátedra en el Colegio de Francia, como sucesor del Abbé Breuil; pero sus superiores religiosos le ordenaron que rehusara la oferta. Sin embargo, en 1947 había sido elegido miembro de la Academia de Ciencias, y en 1950 fue miembro electo del Instituto de Francia. En 1951 partió Teilhard de Francia para visitar Sudáfrica, después de lo cual marchó a Nueva York, donde permaneció hasta su muerte, excepto para hacer una segunda visita al Africa bajo los auspicios de la Fundación Wenner Gren así como varios viajes por los Estados Unidos y una visita a Francia en 1954. Murió de un ataque al corazón el Domingo de Pascua de 1955. Siguiendo el consejo de otro jesuita francés

amigo suyo, había dejado en manos seguras los manuscritos de sus obras inéditas, cuya publicación se inició el año mismo de su muerte.

Decir que Teilhard de Chardin toma por punto de partida el mundo tal como lo representa la teoría científica y que introduce lo que considera ser la visión científica del mundo en las esferas de la especulación metafísica y de la creencia religiosa es, sin duda, verdad; pero es una verdad parcial y puede ser desorientador. Pues desde el comienzo se le presenta a Teilhard el mundo como la totalidad de la que nosotros somos miembros y como algo que tiene valor. Cabe preguntar, desde luego, qué es lo que se quiere decir precisamente al asegurar que el mundo tiene valor; y es difícil hallar una respuesta que satisfaga a un filósofo analítico. Pero no cabe duda de que, para Teilhard, el mundo no es simplemente un sistema complejo de fenómenos relacionados entre sí, un sistema que exista casualmente, sino que es más bien la totalidad que tiene valor y significación. En el primer supuesto el mundo se presenta en la experiencia como un complejo de diversos tipos de fenómenos. Desde un punto de vista la ciencia reduce las cosas de la experiencia a unos centros de energía más pequeños, como en la teoría atómica; pero, al mismo tiempo, pone de manifiesto sus interrelaciones y las muestra como unificadas por la transformación de la energía y como constituyendo una complicada red, un sistema. El mundo no es, pues, simplemente una colección, sino una totalidad, un todo. Además, esta totalidad no es estática, sino que se va desarrollando. Para Teilhard, la evolución no es sólo una teoría sobre el origen de las especies vivientes, una teoría biológica, sino que es una concepción que se aplica al mundo entero, al universo como un todo. La ciencia natural presupone evidentemente la conciencia. Pues sin conciencia no podría haber ciencia. Pero la ciencia ha tendido a prescindir lo más posible de la conciencia y a concentrarse en lo cuantitativo y mensurable, de suerte que la esfera de la mente, la conciencia, el espíritu, aparece como algo sobreañadido al mundo material, o sea, como un epifenómeno. Para Teilhard, la vida y la conciencia están potencialmente ahí, en la materia, desde el principio. Como lo viera Leibniz, no hay nada que no posea un aspecto psíquico, una fuerza, por así decirlo, íntima. El mundo aparece así como una totalidad, un todo, que se va desarrollando hacia un fin, una actualización cada vez mayor del espíritu. Los seres humanos son miembros de un todo orgánico evolutivo, el universo, que posee valor espiritual y aparece como una manifestación de lo divino. Según Teilhard, la humanidad se ha convertido espontáneamente «a una especie de religión del mundo».[878] Y por eso puede decir él que cree en la materia o que cree en el mundo, significando obviamente tal creencia mucho más que un creer que existen la materia o el mundo.

Claro está que Teilhard no se conforma con presentarnos esta visión del mundo sumamente general y esquemática. En la energía distingue, por ejemplo, dos componentes: la energía tangencial, que liga a cada elemento o partícula con los demás del mismo grado de complejidad que hay en el universo, y la energía radial, que lleva al elemento o la partícula a una complejidad o «continuidad», o

«conciencia», cada vez mayores. Arguye también que si redujéramos lo que él describe como «la trama primigenia del universo» a un polvillo de partículas, en ese estadio «prevital» el «interior» de las cosas coincidiría punto por punto con su «exterior», con su aspecto o vigor externo, de modo que una ciencia mecanicista de la materia no queda excluida por la opinión de que todos los elementos del universo tienen su aspecto interno o vital.[879] Desde el punto de vista externo, sólo con la emergencia de la célula empieza a existir la biosfera o esfera de la vida, y Teilhard opta por la hipótesis de que la génesis de la vida sobre la tierra fue un acontecimiento único y, una vez que se produjo, irrepetible. En otras palabras, la aparición de la vida es un momento de un proceso evolutivo que avanza hacia una meta. Teilhard sabe muy bien que muchos y aun la mayoría de los científicos suelen negar, o no suelen ver motivos para afirmar, que el proceso de la evolución en general, o el de la vida en particular, se dirija hacia alguna meta. Pero él está convencido de que puede rastrear en la historia natural de los seres vivos un movimiento hacia la emergencia de la conciencia y del pensamiento. Al aparecer la conciencia y el pensamiento ha nacido ya la noosfera, que todavía está en embrión, pero va avanzando, a través de la personalización, hacia un foco hiperpersonal de unión que Teilhard llama el «Punto Omega», la unión de lo personal y lo colectivo a base de pensamiento y amor. Indicios de esta convergencia hacia el Punto Omega se han de ver, por ejemplo, en la creciente unificación intelectual de la humanidad, cual se da en la ciencia, y en las presiones que actualmente se están ejerciendo para lograr la unificación social.

Son bastantes los autores que han notado el parecido entre el pensamiento de Teilhard de Chardin y la filosofía de Hegel. Cuando Teilhard dice, por ejemplo, que el hombre es la evolución haciéndose consciente de sí[880] y propone el concepto de la noosfera, la esfera del pensamiento y del conocimiento universal, que existe no como una entidad separada sino en y por las conciencias individuales, unificándolas y formando un uno-en-muchos, nos viene a las mientes la doctrina hegeliana del auto desenvolvimiento del Espíritu. Claro que Hegel mismo vivió antes que Darwin y no consideró que la hipótesis evolucionista, con su idea de la sucesión temporal, fuese relevante para la dialéctica de su filosofía de la naturaleza. En lo que atañe a la evolución biológica, es obvio que Teilhard está mucho más cerca de Bergson que de Hegel. Además Teilhard veía en Hegel al mantenedor de una dialéctica lógico-apriórica que difería mucho de su propio concepto, científicamente basado, de la evolución. Mas esto no altera el hecho de que la idea general teilhardiana de que el mundo o el universo se desenvuelve llegando a la autoconciencia en y a través de la mente humana, que la noosfera presupone la biosfera y ésta, a su vez, presupone un estadio que hace posible una física mecanicista, tenga un parecido sorprendente con la manera como concibe Hegel el autorrealizarse del Espíritu. Los contextos históricos de los dos filósofos son, por supuesto, diferentes. Al hegelianismo se le ha de ver en el contexto del desarrollo del idealismo alemán poskantiano, contexto que, evidentemente, no es el del pensamiento de Teilhard de Chardin. Pero el grado de la

diferencia que advirtamos entre estas dos líneas de pensamiento dependerá hasta cierto punto de cómo interpretemos a Hegel. Si entendemos que éste postula la preexistencia, digámoslo así, de una Idea lógica que se autorrealiza por necesidad dialéctica en la historia cósmica y humana, acentuaremos probablemente la diferencia entre el enfoque de Hegel y el de Teilhard, partiendo este segundo, como parte, de la ciencia empírica. En cambio, si creemos que a Hegel se le ha presentado injustamente como menospreciador de la ciencia empírica, y si tenemos en cuenta que para ambos pensadores el proceso de la «cosmogénesis» es un proceso teleológico, dirigido hacia un fin, lo más probable es que recalquemos las semejanzas entre ellos. Por descontado que entre las líneas generales del pensamiento de dos filósofos puede haber similitudes sin que haya habido ninguna apropiación; cabe perfectamente negar que *X* tomara algo de *Y* y afirmar a la vez la existencia de semejanzas entre sus líneas de pensamiento.

Pero aun cuando haya ciertas similitudes entre el pensamiento de Teilhard de Chardin y la filosofía de Hegel, es esencial añadir que a Teilhard realmente no le interesa desarrollar un sistema metafísico.[881] En su calidad de cristiano creyente, lo que le importa, y mucho, es mostrar que el cristianismo no se ha vuelto tan enteco ni es algo ya tan anticuado que resulte incapaz de satisfacer las necesidades de la conciencia mundana del hombre moderno. Lo que desea es integrar su interpretación de la evolución cósmica con sus creencias cristianas o, mejor aún, probar que la fe cristiana puede admitir y enriquecer una visión del mundo lograda por lo que él describe como «fenomenología», una interpretación reflexiva del significado del hombre tal como aparece éste a sí mismo en su experiencia y en el conocimiento científico.[882] Algunos admiradores de Teilhard tienden a ver los temas específicamente cristianos de su pensamiento como un suplemento o extra, como la expresión de una fe personal que ellos se sienten incapaces de compartir. Sin embargo, aunque Teilhard es consciente de que, al introducir la creencia en la encarnación y en la función cósmica de Cristo, está yendo «más allá del plano de la fenomenología»,[883] su cristocentrismo es para él un elemento integral de su total visión del mundo, de la visión que trata de comunicar en sus escritos tomados como un todo.

La manera de pensar de Teilhard era desde luego opuesta no sólo a cualquier dualismo que separe tajantemente la materia de la mente o el espíritu, sino también a toda dicotomía que divida la realidad en dos esferas, la natural y la sobrenatural, aparte la una de la otra o relacionadas de tal modo que la sobrenatural se superponga simplemente a la natural. Prevalecía tanto en su mente la idea de la unidad orgánica del universo evolutivo convergiendo hacia el hombre y de la conciencia y todos los conocimientos humanos como la autorreflexión del mundo en y a través del hombre como parte de la totalidad, que algunos de los pasajes en que alabó o ensalzó líricamente al universo les produjeron a algunos lectores la impresión de que para él el universo mismo fuese divino y, por lo tanto, Teilhard negase la trascendencia de

Dios. Ahora bien, sin negar su sentimiento de reverencia para con el mundo material, al que consideraba preñado de espíritu y en creadora evolución hacia una meta, lo cierto es que Teilhard insistió en que al origen y centro unificador del proceso entero «debe concebírsele como preexistente y trascendente».[884] Además, como cristiano, creía que Dios se había encarnado en Cristo, y pensaba que Cristo resucitado era el centro y sería la consumación del movimiento evolutivo universal hacia el Punto Omega. Estaba convencido de que Cristo iría uniendo progresivamente a todos los hombres en el amor, y a la luz de su creencia cristiana veía el Punto Omega como aquel en el que, según las palabras de San Pablo, Dios se hará «todo en todas las cosas».[885] Para Teilhard, «la evolución ha venido a infundir nueva sangre, por así decirlo, en las perspectivas y aspiraciones del cristianismo. ¿No está, a su vez, predestinada la fe cristiana, no se está preparando para salvar e incluso sustituir a la evolución?»[886] En el más amplio sentido del término, la evolución viene a ser un proceso no sólo de «hominización» sino también de divinización en y a través de Cristo resucitado.

Esta visión optimista del proceso cósmico constituye una forma de apologética, no como la antigua a base de argumentos ideados como soportes o refuerzos extrínsecos a un acto de fe en las verdades reveladas, sino más bien en cuanto que Teilhard espera hacer comprender lo que él comprende: la importancia del cristianismo para una auténtica visión evolucionaria del mundo y el significado que se confiere al proceso de la evolución concibiéndolo dentro del margo de la creencia cristiana. En cierto modo, la visión del mundo teilhardiana renueva la antigua idea de la «emanación» a partir de Dios y el retorno a Dios. Pero en esta visión el retorno no es un individual volverle la espalda a un mundo ajeno y buscar la unión extática con el Uno, como en Plotino «el remontarse del solo al Solo». El mismo proceso evolutivo es también el proceso de retorno, y a los individuos se los ve haciéndose un uno-en-muchos en Cristo y por medio de él. Nietzsche no quiso admitir que el hombre, tal como existía, fuese el punto cumbre de la evolución, y proclamó la idea del Superhombre, una forma más alta de hombre.[887] Teilhard concibe que el hombre alcanza una forma superior de existencia por ir siguiendo las líneas de la evolución, que convergen hacia el punto en el que la persona, sin dejar de ser tal, se une con todas las demás personas en un todo que es mayor que el hombre mismo. Y ese punto resulta ser lo que podríamos quizá denominar la «Cristosfera». Considerando las cosas con cierto enfoque, parece como si el universo se interiorizase, como si fuese tomando cada vez más la forma de la autorreflexión (a través del hombre) en la noosfera. A la luz, de la fe cristiana este proceso es visto como un proceso de Cristogénesis, o sea, de la formación del Cristo total, como Cristo en su cuerpo místico.

Naturalmente que es bastante fácil poner objeciones a esta visión del mundo teilhardiana. Se le puede objetar, por ejemplo, que aunque la teoría de la evolución la acepten hoy prácticamente todos los científicos, no pasa con todo de ser una

hipótesis, y que en cualquier caso la hipótesis científica es insuficiente para sostener el peso del edificio que Teilhard levanta sobre ella. Puede asimismo objetarse que hay que distinguir entre la hipótesis científica de la evolución y la optimista idea del progreso por la que opta Teilhard y que está claramente conectada con sus creencias religiosas. Y también cabe hacer la objeción de que al esbozar su optimista visión del mundo Teilhard dedica poca atención al lado negativo, a las realidades del mal y del sufrimiento y a la posibilidad de la ruina y del fracaso. Lamentan algunos que Teilhard entremezcle la ciencia con la metafísica y con la fe cristiana, y que presente como conclusiones científicas ideas que más bien son fruto de la libre especulación metafísica o que dependen de sus personales convicciones religiosas. En general, puede objetársele, y así se ha hecho a menudo, que nos presenta impresiones vagas y conceptos no muy claramente definidos. El conjunto de su obra puede decirse que es una mezcolanza de ciencia, poesía y fe religiosa que sólo impresiona a quienes no son capaces de, o no quieren, respetar los ideales de precisión del pensamiento y claridad del lenguaje. La visión del mundo teilhardiana parecería, pues, en el mejor de los casos, elevadora y esperanzadoramente poética, y, en el peor, una mayúscula superchería que pretende introducir, so capa de ciencia, una manera de ver las cosas que, en realidad, nada tiene de científica.

Habría que ser un fervoroso discípulo para asegurar que tales objeciones carecen por completo de fundamento. Sin embargo, como expresión de la mentalidad de un hombre que era a la vez un científico y un cristiano convencido y que trataba, no sólo de conciliar, sino más bien de integrar lo que él consideraba una visión científica del mundo con una fe cristocéntrica, la versión teilhardiana de la realidad tiene indudable importancia y es de una grandeza que tiende a hacer que, en comparación, resulten pedantes o irrelevantes las objeciones. Podría decirse que fue un visionario o un adivino que presentó en amplios y a veces imprecisos y ambiguos diseños un programa profético, valga la expresión, un programa que otros están llamados a estudiar en detalle, a aclararlo, a darle mayor rigor y precisión y a defenderlo con sólidos argumentos. Ciertamente es posible que, haciendo objeto de un tratamiento de este tipo la vida y la potencia de Teilhard, se logre extraer de ellas una original visión del mundo.[888] Hegel destaca muy por encima de los hegelianos, Nietzsche muy por encima de los nietzscheanos. La audacia con que Teilhard hizo extensivo el concepto de la evolución a una visión del mundo profundamente religiosa, no mediante meras añadiduras o superposiciones, sino a través de un proceso de ampliación que le permitió incluir las dimensiones discernibles en una visión integradora y comprensiva, puede servir de programa inspirador de ulteriores reflexiones. Algunos han pensado que la hipótesis científica de la evolución es irreconciliable con la ortodoxia cristiana. Otros la juzgan reconciliable, pero con ciertas reservas. A Teilhard no le importa en realidad la «reconciliación», a no ser cuando otros con sus críticas le mueven hacia ella. El concepto de la evolución lo toma como el enfoque con que el hombre moderno ha de ver el mundo para entenderlo bien. Y Teilhard

intenta poner de manifiesto que este modo de ver el mundo se amplía, o puede ampliarse, para tomar la forma de una visión cristocéntrica del mundo y de la existencia humana. Al hacerlo así se confía a la suerte, en el sentido de que las teorías científicas en que basa su visión del mundo son, en principio, revisables desde el punto de vista lógico. Pero sería un error pensar que él pretenda que la fe religiosa depende lógicamente de la verdad de determinadas hipótesis científicas. Lo que a él le interesa es hacer comprender que el matrimonio, digámoslo así, de la concepción evolucionista con el credo cristiano da por fruto una visión general del mundo en la que el cristianismo no figura ni como algo cerril y anticuado ni como despreciador de este mundo y exclusivo aspirante a otro, sino como una fe afirmadora también de este mundo y como la religión para el presente y para el futuro del hombre. Dícese a veces que no tiene ya vigencia alguna la idea de que la ciencia y la religión son incompatibles. Porque, con escasas excepciones, los cristianos no interpretan hoy los textos de la Biblia de manera que les haga romper con la ciencia. Pero, aun cuando no haya ninguna incompatibilidad lógica entre la religión y la ciencia, es obvio que puede haber divergentes mentalidades o enfoques. Por ejemplo, la creencia en Dios puede parecer no ya lógicamente incompatible con la ciencia, pero sí superflua e irrelevante. Teilhard, con su firme confianza en el valor de la teoría y el conocimiento científico y su profunda fe religiosa, trata de patentizar sus interrelaciones en una visión unitaria.

2. G. Marcel.

En Gabriel Marcel encontramos un tipo muy diferente de pensador. Teilhard de Chardin insistió mucho, sin duda, en el tema del hombre, pero dentro del contexto del proceso general de la cosmogénesis: fijos los ojos en el mundo, en el universo. Gabriel Marcel explora un mundo muy distinto; pero sería erróneo decir que el objeto de su interés es un mundo interior o íntimo, pues esto sugiereautoconcentración o introspección, siendo así que lo que constituye un dato central para la reflexión de Marcel son las relaciones inter personal es. La ciencia apenas figura en su pensamiento. Mientras que Teilhard proclama con entusiasmo su fe en la ciencia,[889] es mucho más probable que a Marcel le oigamos afirmar su fe en el valor y en la importancia de las relaciones personales. Una comparación entre Teilhard y pensadores como Hegel, Bergson y Whitehead puede tener por lo menos sentido. En cambio, en el caso de Marcel más que semejanzas con ellos habría que notar radicales

diferencias.[890] Por otra parte, aunque Teilhard es frecuentemente vago e impreciso en sus declaraciones, se puede decir, a grandes líneas, qué es «lo que sostiene»; el pensamiento de Marcel es por el contrario tan elusivo que preguntar cuáles son sus «doctrinas» equivale casi a una invitación al silencio o a que se conteste que esa pregunta no debe ser hecha, pues parte de un falso supuesto.

Gabriel Marcel ha sido a menudo clasificado (por Sartre entre otros muchos) como existencialista católico. Pero, dado que él mismo rechazó esta etiqueta, lo mejor será desecharla.[891] Es bastante natural, sin duda, buscar alguna etiqueta clasificatoria, pero lo cierto es que no hay ninguna que a Marcel le vaya bien del todo. A veces se le ha descrito como empirista. Sin embargo, aunque él ciertamente basa sus reflexiones en la experiencia y no pretende deducir un sistema de ideas *a priori*, el término «empirismo» tiene demasiadas asociaciones con el reductivo análisis de Hume y otros como para que no resulte de lo más desorientador aplicarlo al pensamiento de Marcel. Asimismo, aunque éste hace mucho uso de lo que podríamos llamar análisis fenomenológicos, no por ello es discípulo de Husserl, como en realidad tampoco lo es de ningún otro. Marcel ha seguido su propio camino, y no se le puede tratar como a miembro de una determinada escuela. No obstante, él mismo nos dice que en cierta ocasión un alumno sugirió que su filosofía era una especie de neosocratismo. Y, reflexionando, Marcel llegó a la conclusión de que así es como con menos inexactitud podría designarse su pensamiento, siempre y cuando no se entendiese que su actitud cuestionante o interrogadora implicara escepticismo.[892]

Marcel nació en París en 1889. Su padre, un católico que se había vuelto agnóstico, fue durante algún tiempo ministro de Francia en Suecia y después director de la Biblioteca Nacional y de los Museos Nacionales. Su madre, descendiente de judíos, murió cuando Gabriel era todavía muy niño; fue, pues, educado por su tía, conversa al protestantismo [893] y mujer de fuertes convicciones éticas. A la edad de ocho años pasó Marcel un año con su padre en Estocolmo, y poco después de su regreso a París fue enviado al Liceo Carnot. Fue un alumno brillante, pero odiaba el sistema educativo al que se veía sometido y buscó refugio en la música y en el mundo de la imaginación. Empezó así a componer algo de música y a escribir piezas de teatro desde su primera adolescencia. Terminados sus estudios en el liceo, ingresó en la Sorbona, y en 1910 obtuvo la *agregation* en filosofía. Atraído durante un tiempo por el idealismo, especialmente por el pensamiento de Schelling, no tardó en volverse contra él. Fichte le irritaba, y de Hegel desconfiaba, aunque admirándole. Sintió un profundo respeto por F. H. Bradley, y mucho después habría de publicar un libro sobre Josiah Royce. Pero le pareció que el idealismo tenía poco que ver con la existencia concreta; y la primera parte de su *Diario metafísico*, expresión de sus críticas de los modos de pensar idealistas, estaba influida aún por los puntos de vista del idealismo. Las experiencias que acopió sirviendo en la Cruz Roja durante la Primera Guerra Mundial[894] le confirmaron en su convencimiento de que la filosofía

abstracta es algo que queda muy aparte de la existencia humana concreta. Marcel enseñó durante algunos años filosofía en varios liceos; pero la mayor parte de su vida se la ganó trabajando por libre con la pluma, publicando obras filosóficas y piezas de teatro y siendo crítico literario, teatral y de música. En 1948 recibió el Gran Premio de Literatura de la Academia Francesa, en 1956 el Premio Goethe y en 1958 el Gran Premio Nacional de Letras. En 1949-1950 dio Marcel en Aberdeen el curso de Conferencias Gifford. Fue miembro electo del Instituto de Francia. Murió en 1973.

Si entendemos por sistema filosófico una filosofía que se desarrolla mediante un proceso deductivo desde un punto de partida que se considera cierto, no hay un sistema de Gabriel Marcel. Ni quiere él que lo haya en tal sentido. Lo que él hace es desarrollar una serie de «enfoques concretos». Estos son, eso sí, convergentes, en el sentido de que no son incompatibles entre sí y de que se puede considerar que contribuyen a una interpretación general de la experiencia humana. Pero supondría una gran equivocación pensar que Marcel espera que estos «enfoques concretos» vayan a proporcionarle una serie de resultados o conclusiones o soluciones a problemas, que al exponerse en conjunto constituyan un bloque de bien probadas tesis. Para emplear una de sus analogías,[895] si un químico inventa un producto, éste puede luego, supongámoslo, ser comprado por cualquiera en una tienda. Una vez fabricado, el producto puede ser vendido y comprado sin referencia alguna a los medios por los que fue descubierto o inventado. En este sentido, el resultado es separable de los medios por los que se lo obtuvo. Mas, según Marcel, no es esto ciertamente lo que ocurre en la filosofía. Aquí el resultado, si cabe emplear la palabra, es inseparable del proceso de busca o investigación que condujo hasta él. Naturalmente que la busca se ha de comenzar en algún punto, con algún malestar, o alguna exigencia o situación que dé origen al investigar, al buscar. Pero una exploración filosófica es, para Marcel, algo intensamente personal, y, por ende, no podemos separar simplemente el resultado de la exploración y ponerlo aparte como si fuese una verdad impersonal. Se lo puede, sí, comunicar; pero lo que realmente importa en el proceso del genuino filosofar es la participación. Y si se objeta que, entonces, la filosofía implica un continuo empezar de nuevo y que así no puede haber nunca un conjunto de resultados probados o verificados que sirvan de fundamento para la ulterior reflexión, Marcel responde que «este perpetuo recomenzar [...] es un rasgo inevitable de toda labor genuinamente filosófica».[896]

En el filosofar de Marcel hay, por descontado, temas que se repiten insistentemente. Y no cuesta gran cosa señalar algunos de ellos. Pero si, más que los resultados o las conclusiones, lo que sobre todo interesa es el proceso mismo de la reflexión, compréndese que cualquier intento de resumir el pensamiento de Marcel en unas cuantas sentencias corra mucho peligro de ser inadecuado e insatisfactorio. A propósito de que una vez alguien le pidió que expresara en un par de frases la esencia de su filosofía, Marcel hizo notar que tal petición era absurda y que en realidad sólo se podía responder a ella con un encogimiento de hombros.[897] No obstante, si un

historiador está escribiendo acerca de la filosofía francesa de estos tiempos, difícilmente podrá dejar de reseñar las principales ideas de uno de los más conocidos pensadores. Así como también habrá de conformarse con que sus notas sean inadecuadas.

Hay, con todo, un punto que debe aclararse de antemano. Ya hemos hecho referencia a la calificación de Marcel como «existencialista cristiano». Y es bien sabido que fue un católico ferviente. Quizás alguien saque, por ello, la conclusión de que su filosofía depende de su fe católica, pero sería un error. *El Diario metafísico* de Marcel fue publicado en 1927, y sus anotaciones datan de los comienzos de 1914 y llegan hasta la primavera de 1923. Se hizo católico en 1929; y es mucho más acertado decir que su conversión formó parte del desarrollo general de su pensamiento que no que su filosofía fuese un resultado de su conversión. Lo cierto es que afirmar lo segundo sería palmariamente falso. Su adhesión al catolicismo le ha confirmado, sin duda, en su convencimiento de que el filósofo debe prestar atención a ciertos temas, pero la reflexión sobre la fe religiosa es ya un rasgo prominente de la primera parte de su *Diario*.

En 1933 publicó Marcel una obra teatral intitulada *Le monde cassé* (*El mundo roto*). Como postscriptum filosófico redactó un ensayo sobre «el misterio ontológico»,[898] en el que el mundo roto es descrito como el mundo funcionalizado. «El individuo tiende a parecer, a sus ojos y a los de los demás, una aglomeración de funciones.»[899] Son las funciones vitales, y también las funciones sociales, como las del consumidor, el productor, el ciudadano, el revisor de billetes, el cambista, el funcionario público retirado, y tantas y tantas otras. El hombre está, por así decirlo, fragmentado: ahora es feligrés, luego empleado, luego padre de familia... El individuo es sometido periódicamente a reconocimiento médico, como si fuese una máquina; y la muerte se interpreta como una pérdida total y definitiva. Este mundo funcionalizado es, para Marcel, un mundo vado, sin vitalidad; y en él «los dos procesos de atomización y de colectivización, lejos de excluirse el uno al otro como lo haría suponer una lógica superficial, corren parejos y son dos aspectos esencialmente inseparables del mismo proceso de desvitalización».[900] En semejante mundo hay, cómo no, mucho campo para los problemas, por ejemplo para los problemas tecnológicos. En cambio, hay total ceguera para lo que Marcel llama «misterios». Porque éstos son correlativos a la persona, y en un mundo roto la persona pasa a ser el individuo fragmentado, desgarrado.

Ello nos trae a la distinción que hace Marcel, y que considera muy importante, entre problema y misterio. Admite nuestro pensador que no puede trazarse una clara línea de demarcación, pues la reflexión sobre un misterio y el intento de fijarlo o declararlo tiende a convertirlo en problema. Pero evidentemente sería fútil emplear los dos términos si no fuese posible dar siquiera alguna indicación de la diferencia de sus significados. Y nosotros debemos tratar de darla. Por fortuna, Marcel nos proporciona varios ejemplos.

Un problema, tal como usa Marcel el término, es una pregunta que puede ser respondida de un modo puramente objetivo, sin que el que interroga se inmiscuya o afecte. Sea, pongamos por caso, un problema de matemáticas: naturalmente que me puede interesar, y hasta tal vez mucho, el resolverlo; ocurre así, por ejemplo, en exámenes importantes para la obtención de una nota decisiva o de un título en una carrera. Pero al tratar de resolver el problema que me ha sido propuesto y que tengo, por así decirlo, enfrentado a mí, lo considero de una manera puramente objetiva, quedándome yo mismo fuera de sus datos: yo soy el sujeto, el problema es el objeto. Y yo no me introduzco en el objeto. Verdad es que el solucionarlo lo efectúo yo. Pero, en principio, lo podría hacer no sólo cualquier otra persona sino también una máquina. Y la solución, una vez hallada, es cosa manejable. El problema se mueve, valga la expresión, en el plano de la pura objetividad. Si se han de resolver problemas para lanzar al hombre al espacio de forma que pueda regresar sano y salvo a la tierra, es obvio que cuanto con mayor objetividad se los planteen los técnicos e investigadores, evitando al máximo los subjetivismos, tanto mejor les irá a todos.

El término «misterio» se presta a equívocos. Aquí no se emplea en el sentido en que hablan de misterios los teólogos, esto es, para referirse a verdades reveladas por Dios, que no pueden ser demostradas mediante sola la razón humana y que trascienden nuestra capacidad de comprensión. Ni significa tampoco lo incognoscible. En el ensayo al que nos remitíamos más arriba dice Marcel que misterio es «un problema que rebasa sus propios datos, invadiéndolos por decirlo así y trascendiéndose con ello a sí mismo como simple problema».[901]

En otro sitio, en *Être et avoir*, viene a repetir esto y añade que «un misterio es algo en que mi propio ser está implicado y, por consiguiente, sólo es concebible como aquello en lo que pierde su significación y su inicial validez la distinción entre lo que hay en mí y lo que hay ante mí».[902] Supóngase, por ejemplo, que pregunto «¿qué soy yo?» y respondo que soy un alma o un espíritu que tiene un cuerpo. Responder así es objetivizar mi cuerpo como algo contrapuesto a mí, algo que yo puedo tener o poseer como pudiera tener un paraguas. En tal supuesto es ya totalmente imposible reconstituir la unidad de la persona humana. Yo soy mi cuerpo. Pero evidentemente no soy identificable con mi cuerpo entendiéndolo en el sentido en que se entiende el término «cuerpo» una vez se lo ha distinguido del «alma» y se lo ha objetivizado como si fuese una cosa que yo pudiese observar, digamos, desde fuera. Para aprehender la unidad de la persona humana he de retornar a la experiencia vivida de la unidad, que precede a la separación mental o división en esos dos datos o factores. En otras palabras, si me divido a mí mismo en un alma y un cuerpo, objetivándolos y tomándolos así como datos de un problema por resolver, luego, por más que trate de juntarlos de nuevo, nunca lo lograré ya. Mi unidad solamente puedo captarla desde dentro. Se ha de intentar explorar al nivel de la reflexión segunda «ese masivo, indistinto sentido de la existencia total de uno»[903] que es presupuesto por el dualismo producido por la reflexión primaria.

Acabamos de aludir a la reflexión primaria y secundaria. Esta distinción quizá pueda aclararse así: Juan y María se quieren. Los dos piensan mucho el uno en el otro, pero no piensan —supongámoslo— en el amor en abstracto, ni se plantean problemas acerca de él. Hay simplemente la unidad concreta o comunión en el mutuo amor que une a Juan y María. Supongamos ahora que Juan se pone a pensar apartándose, por así decirlo, un poco de la real experiencia o actividad del amor, que lo objetiviza y lo considera como un objeto o fenómeno puesto ante sí y pregunta: «¿qué es el amor?» Quizá trate de analizar el amor resolviéndolo en elementos constitutivos; o bien lo interprete como alguna otra cosa, en términos, por ejemplo, de voluntad de poder. Este proceso analítico es un caso de reflexión primera, y al amor se lo considera en ella como el planteamiento de un problema por resolver, el problema de la naturaleza del amor, que se resuelve mediante algún tipo de análisis reductivo. Sigamos suponiendo que Juan llega a comprender cuánto dista semejante análisis de la experiencia real del amar o del amor como viva comunión entre personas. Vuelve entonces a la real entrega mutua del amor, a vivir la comunión o unidad que había sido presupuesta por la reflexión primera, y trata de captarla reflexionando nuevamente, pero ahora como desde dentro, viendo en el amor una vivencia de relación personal. He aquí un ejemplo de reflexión segunda.

Bradley —recuérdese— postulaba una originaria experiencia de la unidad de la realidad, del Uno, al nivel del sentimiento o de la inmediatez, una unidad que la reflexión analítica rompe en fragmentos pero que la metafísica trata de restaurar, de recuperar al nivel del pensamiento. Marcel no es, por supuesto, un idealista absoluto; sin embargo, su intento de captar en la reflexión lo que primero estuvo presente en el sentimiento, al nivel de la inmediatez, y luego es distorsionado o roto por el pensar analítico, constituye un rasgo básico de su filosofía, lo mismo que de la de Bradley. Así, mi relación con mi cuerpo, relación que es *sui generis* e irreductible, es experimentada al nivel del «sentimiento». En la reflexión primera la unidad de este sentimiento experiencial es rota por el pensamiento analítico. Lo que en sí es irreductible es sometido a un análisis reductivo y, por lo tanto, es distorsionado. De lo cual no se sigue en modo alguno que la reflexión primera carezca de valor. Puede servir para fines prácticos.[904] Pero si se quiere aprehender la relación *sui generis* entre mí mismo y mi cuerpo hay que volver al sentimiento experiencia originario, mediante la segunda reflexión.

La idea general de recobrar a un nivel más alto una unidad perdida es comprensible. Se parece bastante a la idea del recobrar la inocencia primitiva a un nivel superior, que presupone su pérdida y su recuperación.[905] Sin embargo, el cumplimiento del proyecto presenta alguna dificultad. Pues no parece sino que la reflexión o mediación no puede combinarse con la inmediatez, y que ésta ha de ser necesariamente transformada por aquélla. En otras palabras, ¿no es ilusoria, no es un sueño la «reflexión segunda»? Dijérase que Juan, o está envuelto en la inmediatez del amar, o tiene que desempeñar el papel de espectador y objetivizar el amor

considerándolo como un objeto de reflexión. Pero lo que no puede es combinar las dos actitudes a un nivel superior, por mucho que se figure que lo hace.

No se le escapa a Marcel esta dificultad. Admite que es fácil qué la reflexión segunda degenere en reflexión primera. Al mismo tiempo, considera él la reflexión segunda como una exploración del significado metafísico de la experiencia. Por ejemplo, ve el amor como un acto de trascendencia por parte de la persona humana y como una participación en el Ser. E inquiere: ¿qué me revela esta experiencia de mí mismo como persona humana, que es también experiencia del Ser? El uso que hace Marcel del término «Ser» resulta un tanto chocante. Insiste en que al Ser no se le puede convertir en un objeto, en algo captable, digamos, directamente o por intuición. Sólo puede aludirse a él indirectamente. Sin embargo, está claro que Marcel ve en las relaciones personales tales como el amor y en experiencias como la esperanza unas claves para comprender la naturaleza de la realidad que no se encuentran en el ámbito del objetivizante pensamiento científico. Juan ama a María, pero ésta ha muerto, y la ciencia no proporciona ninguna seguridad de que María siga existiendo ni de que vuelva a reunirse jamás con Juan.[906] En cambio, para el amor y para la esperanza en la unión sigue habiendo un «nosotros», una comunión que permite a Juan trascender el nivel de la evidencia empírica y confiar en que María continúa existiendo y en que en el futuro los dos volverán a reunirse. Desde el punto de vista del sentido común, este acto de trascendencia es simplemente un hacerse ilusiones. Para Marcel está basado en una presencia misteriosa, que es una participación en el Ser. Al nivel de la primera reflexión un objeto no puede ser descrito como presente a mí si no es localizable, según determinados criterios, en el espacio y en el tiempo. Al nivel de la intersubjetividad y de la comunión personal, otra persona puede serme presente, inclusive después de su muerte corporal, como un «tú». La unión se ha roto en el plano físico. Pero en el plano metafísico persiste en virtud de «la fidelidad creadora», que es «la activa perpetuación de la presencia».[907]

Ni que decir tiene que Marcel no está dispuesto a considerar a Dios como un objeto cuya existencia se afirme cual conclusión resolutoria de un problema. La fe no es cuestión de creer que, sino de creer en y para Marcel, como para Kierkegaard,[908] Dios es el Tú absoluto.[909] Pero hay diversos modos de orientarse hacia Dios. Es decir, son varios los enfoques concretos hacia la «Presencia absoluta»: el hombre puede abrirse a esta Presencia, a Dios, mediante las relaciones intersubjetivas, tales como el amor y la fidelidad creadora, que son sostenidos por Dios y hacia él apuntan; o puede también encontrar a Dios en el culto y en la plegaria, invocándole y respondiendo a su llamamiento. Los diversos modos no son, por supuesto, mutuamente exclusivos. Son caminos para llegar a experimentar la divina Presencia. Cuando trata de las relaciones personales da Marcel mucha importancia al concepto de «disponibilidad» (disponibilite): si estoy disponible para el otro, supero mi egoísmo; y el otro se me hace presente en el plano de la intersubjetividad. Si no estoy disponible o abierto a la otra persona, si me cierro respecto a ella, esa persona,

hombre o mujer, no está presente a mí, excepto quizás en un sentido puramente físico. También es posible que yo me cierre a Dios y que le niegue, rehusando invocarle. Esto depende, según Marcel, de una opción, de un acto de la voluntad.

Para algunos lectores Marcel es, indudablemente, un autor desconcertante. En ciertos aspectos su pensamiento produce la impresión dé ser de lo más realista, muy propio para andar por la tierra. Así, por ejemplo, con él no hay por qué comenzar por un yo encerrado en sí mismo y tener que probar luego la existencia del mundo externo y de otros yos. El hombre es esencialmente «encarnado», corpóreo, está en el mundo, se halla en una situación. Y su autoconcienciarse aumenta correlativamente a su percatarse de los otros hombres. Sin embargo, a muchos lectores Marcel les va resultando progresivamente elusivo. Nos encontramos, en efecto, con que emplea términos tan corrientes como «tener», «presencia», «amor», «esperanza», «testimonio» y se pone a indagar su significado. Y entonces esperamos que haga, ya que no ejercicios de análisis lingüístico, sí en todo caso análisis fenomenológicos. Pero sus análisis van a parar a lo que parece ser una forma peculiarmente chocante de metafísica, ante la cual podemos quedarnos sin saber no sólo si hemos entendido en realidad lo que se ha dicho, sino también si, de hecho, se ha dicho algo que sea inteligible. Compréndese, por ello que haya quienes se sientan tentados a considerar la filosofía de Marcel como una especie de poesía o como unas meditaciones personalísimas y no como lo que comúnmente se suele tener por filosofía.

Que el pensamiento de Marcel es difícil de captar y también personalísímo apenas puede negarse. Sus juicios de valor se revelan suficientemente claros. Pero es importante caer en la cuenta de que él no trata de explorar lo que trasciende toda la experiencia humana, sino que lo que pretende es poner de manifiesto o llamar la atención sobre el significado metafísico que se oculta en lo familiar, sobre los indicadores de lo eterno que hay, tal como las ve, en las relaciones interpersonales, a las que atribuye un gran valor positivo, y sobre una presencia que lo invade y unifica todo. Su filosofía gira en torno a las relaciones personales y a la relación con Dios. Esto, sin duda, nos dice ya mucho de Marcel. Pero si su filosofar no tuviese para nosotros otro sentido que el de ser una indicación de lo que él personalmente más valora en la vida, Marcel comentaría que es obvio que nuestra manera de enfocar las cosas está tan condicionada por este «mundo roto» que somos incapaces de discernir las dimensiones metafísicas de la experiencia o, por lo menos, se nos hace extremadamente difícil discernirlas. Heidegger ha escrito acerca de Hölderlin. Marcel ha escrito sobre Rilke como testigo de lo espiritual.[910] Conoce la creciente oposición de Rilke al cristianismo y la menciona, pero ve al poeta como abierto y perceptivo respecto a las dimensiones de nuestro ser y del mundo que permanecen ocultas a tantos ojos. Y nosotros podemos considerar los ensayos en «reflexión segunda» de Marcel como unos intentos de facilitarnos la percepción de esas dimensiones.

3. Diferencias más notorias.

Teilhard de Chardin y Gabriel Marcel son dos pensadores cristianos. Pero entre ellos hay patentes diferencias. Teilhard centra su atención en la evolución del universo. Para él no hay nada que carezca por completo de vida. La materia rebosa vida y espíritu, surgiendo éste en el hombre y desarrollándose hacia una conciencia hiperpersonal. Todo el proceso es teleológico, orientado hacia el Punto Omega, en el que el mundo alcanzará su plenitud al unirse la humanidad entera en el Cristo cósmico. La ciencia moderna y nuestra civilización tecnológica están preparando el camino a una conciencia superior en la que el hombre, tal como actualmente lo conocemos, será superado. En resumidas cuentas, la visión del mundo teilhardiana es plenamente optimista.

Gabriel Marcel no nos habla del universo en el sentido teilhardiano del término. También él insiste, como Teilhard, en la situación del hombre, que es ser en el mundo; pero el mundo en que centra su atención no es el mundo de la materia cambiante: al hablar del hombre como de un viajero,, advierte que no se referirá a nada que tenga que ver con la evolución.[911] Es decir, la evolución es del todo irrelevante para su «reflexión segunda» y para su exploración de «misterios». El acto trascendente es, para Marcel, un entrar en comunión con las otras personas y con Dios, no el movimiento de la biosfera a la noosfera y por fin al Punto Omega. La atención se dirige, digámoslo paradójicamente, al más allá interior, al revelador significado y a las dimensiones metafísicas de las relaciones que en cualquier tiempo son posibles entre las personas reales. Marcel muestra una gran sensibilidad para apreciar las relaciones que unen entre sí a los seres humanos; en cambio, casi no nos le podemos imaginar entonando un himno al mundo o al universo por el estilo del de Teilhard. Y mientras que a algunos lectores de éste se les ha hecho difícil distinguir entre el mundo y Dios, tal impresión sería poco menos que imposible en el caso de Marcel, para quien Dios es el Tú absoluto. Por lo demás, aunque sería desacertado calificar a Marcel de pesimista, él es muy consciente de la precariedad de lo que él valora y de lo fácil que es que tenga lugar la despersonalización. Ver a las otras personas como objetos y tratarlas como tales es cosa bastante frecuente tanto en las relaciones privadas como en un contexto social más amplio. Para Marcel, nuestro mundo está «esencialmente roto»,[912] y en nuestra civilización moderna parece advertir él una creciente despersonalización. En cualquier caso la idea de que inevitablemente el mundo marcha cada vez mejor no es ciertamente suya. El 1947 discutió con Teilhard la cuestión de hasta qué punto la organización material de la humanidad lleva al hombre a la madurez espiritual. Y mientras Teilhard mantuvo naturalmente una opinión optimista, Marcel se mostró escéptico. La colectivización y el ingente desarrollo tecnológico de nuestra sociedad le parecían expresiones de un espíritu prometeico que rechaza a Dios. Marcel cree firmemente en el triunfo

escatológico de la bondad, y admite que, con base religiosa, es decir, a la luz de la fe, se puede mantener una actitud optimista. Pero está convencido de que la invocación y el rechazo han sido siempre dos posibilidades para el hombre y lo seguirán siendo. Y piensa que el dogma del progreso es «un postulado completamente arbitrario».[913] Dicho de otro modo, mientras es muy razonable considerar que Teilhard intente ganarse para el cristianismo las visiones hegeliana y marxista de la historia (o interpretar el cristianismo de modo que se las asimile y las trascienda), Marcel no quiere tener que ver nada con un enfoque que, en su opinión, enturbia la libertad humana, olvida, en términos teológicos, los efectos de la Caída y se desentiende en realidad del mal y del sufrimiento.

Claro que no deben exagerarse las diferencias entre las concepciones de los dos pensadores. Por ejemplo, la posición de Marcel no entraña rechazo de la hipótesis científica de la evolución, hipótesis que se sostiene o se viene abajo según sea fuerte o débil la evidencia empírica. Considera la teoría científica en cuestión como irrelevante para la filosofía tal como él concibe ésta, y a lo que se opone es a que se abuse de una hipótesis científica convirtiéndola en una visión metafísica del mundo que además incluya una doctrina del progreso gratuita a su entender. Ni tampoco es cuestión de sugerir que a aquellas relaciones personales en las que ve Marcel la expresión de la auténtica personalidad humana no les diese Teilhard valor ninguno. En su vida privada tuvo éste en gran estima tales relaciones; y el movimiento de la cosmogénesis era para él, en un sentido real, un movimiento de la exterioridad a la interioridad, hacía la plena actualización del espíritu.

Al mismo tiempo, las perspectivas de uno y otro difieren claramente, aun dentro de su común orientación religiosa. Y apelan a distintos tipos de mentalidad. Esto es palmario en sus respectivas actitudes para con pensadores tan notables como Marx y Bergson. Ni Teilhard ni Marcel son marxistas; y sus respectivas evaluaciones del marxismo son comprensiblemente diferentes. En cuanto a Bergson, es natural que se tenga a Teilhard por un continuador de las líneas generales de su pensamiento. Y si bien Marcel rinde tributo a la distinción bergsoniana entre lo «cerrado» y lo «abierto», luego da a la idea de «apertura» una aplicación adecuada a su propio enfoque y a sus intereses. Si mentalmente asociamos a Teilhard con Bergson, a Marcel le asociamos con pensadores como Kierkegaard y Jaspers, aunque sus ideas no se derivan de las del primero y con respecto a la filosofía del segundo abrigaba muchas reservas. Lo que une a Teilhard y Marcel es su fe cristiana y su preocupación por el hombre. Sólo que, mientras Teilhard tiene una opinión optimista sobre el futuro del hombre,[914] viéndolo a la luz de su filosofía de la evolución, Marcel es mucho más consciente, como lo era Pascal, de lo ambiguo, frágil y precario de la condición humana.

Capítulo XVI
El existencialismo de Sartre. — I

1. Vida y escritos.

En su popular disertación El existencialismo es un humanismo informa Sartre a su público de que hay dos clases de existencialismo, el cristiano y el ateo. Como representantes del existencialismo cristiano menciona a «Jaspers y a Gabriel Marcel, de confesión católica»,[915] y como representantes del ateo a Heidegger y a sí mismo. Lo cierto es que Karl Jaspers no era católico y, por lo demás, vino a preferir que a su filosofía se la designara de otro modo que como «filosofía de la existencia» (*Existenz philosophie*). Gabriel Marcel sí que fue católico; pero, según lo hemos hecho ya notar, repudió eventualmente la etiqueta de «existencialista». En cuanto a Heidegger, declaró de modo explícito no tener nada en común con Sartre; y aunque ciertamente no fuera cristiano, tampoco le agradaba que se le considerase ateo. Así pues, aunque los libros sobre el existencialismo suelen ocuparse de todos estos filósofos que nombra Sartre, y a menudo también de otros, en lo que concierne a la decidida aceptación del cartel de «existencialista» parece ser que hemos de quedarnos únicamente con el propio Sartre, que se ha presentado como tal y ha expuesto lo que él juzga que es la doctrina esencial del existencialismo.

Tal vez resulte, por tanto, un poco desconcertante oír a Sartre decirnos, en años más recientes, que el marxismo es la única filosofía viva de nuestro tiempo. Pero de ello no se sigue que Sartre haya vuelto la espalda definitivamente al existencialismo y se haya convertido al marxismo. Como se explicará en el capítulo siguiente, lo que propugna es una fusión de los dos, un rejuvenecimiento del anquilosado marxismo mediante una inyección de existencialismo. El presente capítulo lo dedicaremos a exponer el existencialismo de Sartre en cuanto tal, según lo desarrolló en *El ser y la nada* y en otros escritos anteriores a su entrega a la tarea de fusionar sistemáticamente el existencialismo y el marxismo.

En el mundo de la filosofía hay también modas, y éstas cambian, y la del existencialismo ha pasado ya: actualmente ha dejado de estar en boga. Por otra parte, como Sartre ha publicado un número considerable de novelas y piezas de teatro que han hecho famoso su nombre entre mucha gente no muy inclinada a leer obras filosóficas, nada tiene de extraño que se tienda a verle como a un literato más bien

que como a un grave filósofo. Hasta se ha dicho a veces, aunque sin razón, que todas sus ideas filosóficas las toma de otros pensadores, especialmente de algunos alemanes. Y su prolongado «flirtear» con el marxismo, que culmina en su intento de combinarlo con el existencialismo, quizás haya contribuido a aumentar esta impresión. Pero aunque tal vez a Sartre le sobrestimaran como filósofo sus fervientes admiradores de antaño, también cabe que se le infraestime. El hecho de que sea novelista, dramaturgo y polémico defensor de causas político-sociales no quiere decir que no sea, al mismo tiempo, un pensador serio y capaz. Podrá habérsele visto escribir en los cafés parisinos, pero esto no quita que sea, como lo es ciertamente, un hombre inteligentísimo, ni que su filosofía tenga importancia, por más qué ya no esté tan de moda entre los franceses como lo estuvo hace algún tiempo. El que aquí nos concierne es el Sartre filósofo, no el dramaturgo ni el novelista.

Jean-Paul Sartre nació en París en 1905.[916] Hizo sus estudios superiores en la Escuela Normal, de 1924 a 1928. Tras obtener la agrégation de filosofía enseñó filosofía en liceos en Le Havre, Laon y por último en París. De 1933 a 1935 siguió cursos de especialización primero en Berlín y después en la: Universidad de Friburgo, terminados los cuales pasó a enseñar en el Lycée Condorcet de París. En 1939 se incorporó al ejército francés y en 1940 fue hecho prisionero. Liberado en 1941, volvió a enseñar filosofía y participó también activamente en el movimiento de la Resistencia. Sartre no ha ocupado nunca una cátedra universitaria.

A escribir había empezado ya antes de la guerra. En 1936 publicó un ensayo sobre el ego[917] y una obra sobre la imaginación,[918] y en 1938 su famosa novela *La náusea*.[919] En 1939 dio a las prensas una obra sobre las emociones, *Esquisse d'une théorie des émotions*,[920] y varios relatos recogidos bajo el título de *Le mur*.[921] Durante la guerra, en 1940, publicó Sartre un segundo libro sobre la imaginación, *L'imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination* (*Lo imaginario: psicología fenomenológica de la imaginación*),[922] y su más famoso escrito filosófico: *L'être et le néant: essai d'une ontologie phénoménologique* (*El ser y la nada: ensayo de una ontología fenomenológica*) apareció en 1943.[923] Su obra de teatro *Les mouches* (*Las moscas*)[924] fue representada el mismo año. Los dos primeros volúmenes de su novela Les chemins de la liberté (*Los caminos de la libertad*) vieron la luz en 1945,[925] como también la conocidísima pieza teatral Huis clos.[926] Otras dos obras escénicas aparecieron en 1946, el año en que publicó Sartre la disertación que mencionamos más arriba[927] y también sus *Réflexions sur la question juive*.[928]

En años subsiguientes ha ido publicando Sartre un número considerable de obras de teatro, y en 1947, 1948, 1949 y 1964 han aparecido unas series de ensayos suyos reunidos bajo el título de *Situations*.[929]

Sartre fue uno de los fundadores, en 1945, de la revista *Les temps modernes*, y varios de sus escritos han visto la luz en ella, por ejemplo sus artículos de 1952 sobre

el comunismo. Su tentativa de combinar el existencialismo con el marxismo dio por fruto, en 1960, el primer volumen de la *Critique de la raison dialectique* (*Crítica de la razón dialéctica*).[930] Sartre ha publicado también una introducción a las obras de Jean Genet, *Saint Genet: comédien et martyr*.[931]

2. Conciencia prerreflexiva y conciencia reflexiva; el imaginar y la conciencia emotiva.

En uno de sus ensayos hace notar Sartre que los franceses llevan tres siglos viviendo de la «libertad cartesiana», es decir, con una idea cartesiana, intelectualista, de la naturaleza de la libertad.[932] Sea lo que fuere de ello, no parece muy exagerado asegurar que la sombra de Descartes se extiende por toda la filosofía francesa, si no en el sentido de que todos los filósofos franceses hayan de ser cartesianos, sí en el de que en muchos casos su filosofar personal comienza por un proceso de reflexión en el que se toman posiciones a favor o en contra de las ideas del más prominente filósofo francés. Esta clase de influencia se da desde luego en Sartre. Pero también ha sido muy influido por Hegel, Husserl y Heidegger. Y hay que reconocer que no es más discípulo de cualquiera de estos filósofos alemanes que lo que pueda serlo de Descartes o de los sucesores de éste. La influencia de Heidegger, por ejemplo, es bastante clara en El ser y la nada, aun cuando Sartre critica aquí a menudo al pensador alemán, y éste, a su vez, no ha querido que se le asocie al existencialismo sartriano. Desde un punto de vista académico,[933] Sartre ha desarrollado su pensamiento, en parte, reflexionando sobre los métodos y las ideas de Descartes, Hegel, Husserl y Heidegger, mientras que, en cambio, el empirismo británico apenas lo tiene en cuenta,[934] y el materialismo, al menos en sus versiones no marxistas, no es una filosofía que parezca decirle gran cosa.

La influencia del trasfondo constituido por el cartesianismo y la fenomenología se hace sentir no sólo en el ensayo de Sartre de 1936 sobre el ego, sino también en sus obras sobre la imaginación y la emoción, así como en la atención que presta a la conciencia en la introducción a El ser y la nada. Al mismo tiempo, Sartre pone en claro las diferencias entre su posición y las de Descartes y Husserl. Para Sartre el dato básico es lo que llama él la conciencia prerreflexiva, el mero percatamos, por ejemplo, de esta mesa, ese libro o aquel árbol. Descartes, en su Cogito, ergo sum, no comienza con la conciencia prerreflexiva sino con la conciencia reflexiva, que

expresa un acto por el que el yo se constituye como objeto. Y así se enreda en el problema de cómo pasar de ese yo autoencerrado, objeto de la conciencia, a una legítima afirmación de la existencia de objetos externos y de otros yos, de otras personas. Este problema no se plantea si vamos, más allá de la conciencia reflexiva, a la conciencia prerreflexiva, la cual es «trascendente», en el sentido de que pone su objeto como trascendiéndola, como aquello hacia lo que ella apunta.[935] «Toda conciencia, según lo ha mostrado Husserl, es conciencia de algo. Esto significa que no hay conciencia que no sea la posición de un objeto trascendente, o, si se prefiere, que la conciencia no tiene ningún "contenido'.»[936] Supóngase, por ejemplo, que soy consciente de esta mesa. La mesa no está en mi conciencia como un contenido. Y al «intencionarla» yo la pongo como trascendente y no como inmanente a mi conciencia. Por lo tanto, el recurso de Husserl de meter entre paréntesis la existencia y tratar todos los objetos de la conciencia como puramente inmanentes a ella, suspendiendo por principio cualquier juicio acerca de su referencia objetiva, es, en este caso, desaconsejable. En cuanto concierne a la percepción, el objeto de la conciencia se pone como trascendente y como existente. Al percibir yo esta mesa, es la mesa misma, y no una representación mental de ella, el objeto del acto intencional; y es puesta como existiendo. Sartre, pues, sigue a Heidegger en el rechazar la pretensión de Husserl de que la epokhé o puesta entre paréntesis de la existencia es esencial para la fenomenología.[937]

Sartre no quiere decir, ni mucho menos, que nunca nos equivocamos acerca de la naturaleza del objeto. Supóngase, por ejemplo, que a la media luz del crepúsculo creo ver a un hombre en el bosque donde en realidad sólo hay el tronco de un árbol. Es evidente que he cometido un error. Pero éste no consiste en que haya confundido yo una cosa real, cual es el tronco de un árbol, con un contenido mental, con la representación psíquica de un hombre, que fuese el contenido de la conciencia. Yo percibí un objeto, poniéndolo como trascendente; pero entendí mal o interpreté mal su naturaleza. Es decir, hice un juicio erróneo sobre un objeto real.

¿Qué ocurre entonces con las imágenes y la imaginación? La imaginación es una forma de la conciencia, es intencional. Tiene sus propias características: «Toda conciencia pone su objeto, pero cada una hace esto a su propio modo».[938] La percepción pone su objeto como existente; pero la conciencia imaginante, expresión de la libertad de la mente, puede funcionar de varias maneras. Por ejemplo, puede poner su objeto como no-existente. Sin embargo, lo que más le interesa a Sartre defender es que, así como la percepción «intenciona» un objeto puesto como trascendente y no un contenido mental que haga las veces del objeto extramental, así también la conciencia imaginante «intenciona» un objeto que no es la imagen en cuanto tal imagen. Naturalmente que uno puede reflexionar sobre la conciencia imaginante directa y decir, sin cuidarse de que sea o no apropiado: «Tengo una imagen». Pero en la misma conciencia imaginante directa no es la imagen el objeto intencional, sino una relación entre la conciencia y su objeto. Como más fácilmente

se entiende lo que Sartre quiere decir es suponiendo el caso de que a un amigo mío, llamémosle Pedro, me lo imagine presente cuando en realidad está ausente. El objeto de mi conciencia es Pedro mismo, el Pedro real; pero yo me lo imagino como presente, siendo mi imagen o representación de él tan sólo un medio de relacionarme yo mismo ahora con Pedro o de hacérmele presente. Claro está que la reflexión puede distinguir entre la imagen y la realidad; pero la actual conciencia imaginante directa intenciona o tiene por objeto suyo a Pedro mismo. Es «la conciencia imaginativa de Pedro».[939] Cabe objetar que una interpretación así resulta bien en casos como el de este ejemplo, pero es difícilmente aplicable a otros en los que la conciencia imaginante crea libremente un irreal anti-mundo o, como dice Sartre, objetos fantásticos que representan un escape del mundo real, una negación de éste.[940] En tales casos la conciencia ¿no intenciona la imagen o las imágenes? Para Sartre es en todo caso la conciencia reflexiva la que, mediante la reflexión, constituye la imagen como tal. Para la conciencia imaginante actual la imagen es el modo de poner ella como no existente un objeto irreal. La conciencia imaginante no pone la imagen como imagen (esto lo hace la reflexión); la conciencia imaginante pone objetos irreales. Sartre está dispuesto a decir que este «mundo» irreal existe «como irreal, como inactivo»;[941] ahora bien, lo que se pone como inexistente es obvio que «existe» sólo en tanto que puesto. Si examinamos una obra de ficción, vemos que su irreal mundo «existe» sólo por, y en, el acto del ponerlo; pero en la conciencia actual o directa la atención se dirige a ese mundo, a los dichos y hechos de las personas imaginadas, no a las imágenes en cuanto imágenes, es decir, en cuanto entidades psíquicas o de la mente.[942]

En su libro sobre las emociones insiste Sartre en la intencionalidad de la conciencia emocional o emotiva. «La conciencia emocional es primeramente conciencia del mundo.»[943] Como la conciencia imaginante, tiene también sus propias características. Por ejemplo, el modo emotivo de aprehender el mundo es «una transformación del mundo»,[944] la sustitución, aunque no desde luego una sustitución efectiva, del mundo de la causalidad determinista por un mundo mágico. Pero es siempre intencional. El hombre que tiene miedo lo tiene de algo o de alguien. Otros tal vez, piensen que no hay ningún fundamento objetivo para su miedo. Y acaso ese mismo hombre, reflexionando después, diga que «al fin y al cabo, no había nada de qué tener miedo». Pero, si sintió auténtico miedo, su conciencia afectiva o emotiva directa aprehendió ciertamente a alguien o algo, aun cuando vagamente concebido. «La emoción es una determinada manera de aprehender el mundo»;[945] y el que a las cosas y a las personas se les pueda revestir con cualidades que no poseen, o el que atribuyamos una significación maligna a la expresión o a las palabras o acciones de una persona, no altera este hecho. La proyección de significancia emotiva sobre una cosa o sobre una persona implica claramente el intencionalizar esa cosa o esa persona como objeto de conciencia. En *L’imaginaire* recalca Sartre este punto básico. Sentir

odio a Pablo es «la conciencia de Pablo como odioso»;[946] no es conciencia del odio, pues esto pertenece a la conciencia reflexiva. El tema de la emoción se trata también en varias secciones de *El ser y la nada*.

Hemos visto que Sartre insiste en distinguir entre la conciencia prerreflexiva y la conciencia reflexiva. Amar a Pedro, por ejemplo, no es el mismo acto que pensar que amo a Pedro. En el primer caso el objeto intencional es el mismo Pedro, mientras que en el segundo el objeto intencional es yo-amando-a-Pedro. Plantéase, pues, la cuestión de si Sartre confina o no la autoconciencia al nivel de la reflexión, de suerte que, en el supuesto afirmativo, considere que la conciencia prerreflexiva o directa no va acompañada de autoconciencia. Para responder a esta cuestión podemos volver al ensayo de 1936 sobre la trascendencia del ego.

En este ensayo afirma Sartre que «el modo de existencia de la conciencia es ser consciente de sí misma».[947] Y, si tomamos esta afirmación tal como suena, parece seguirse que la autoconciencia pertenece a la conciencia prerreflexiva. Pero Sartre añade inmediatamente que la conciencia es conciencia de sí en tanto en cuanto es conciencia de un objeto trascendente. En el caso de la conciencia prerreflexiva esto quiere decir que mi conciencia de, por ejemplo, una mesa va inseparablemente acompañada de la conciencia de sí (es y tiene que ser, por así decirlo, conciencia consciente), pero la «autoconciencia» que es un rasgo esencial de la conciencia prerreflexiva es, en la jerga de Sartre, no-posicional o no-tética respecto al yo. Quizás otro ejemplo aporte más claridad: Supongamos que estoy absorto en la contemplación de una esplendorosa puesta de sol. Mi conciencia está enteramente dirigida hacia el objeto intencional; en esta conciencia no hay cabida alguna para el ego, para mi yo. En el sentido ordinario del término no hay, pues, autoconciencia, ya que el ego no es puesto como objeto. El ponerse del ego acaece al nivel de la reflexión. Al nivel de la conciencia prerreflexiva sólo se pone como objeto la puesta del sol. Cuando convierto la conciencia de la puesta del sol en objeto intencional, entonces es puesto el ego. O sea, entonces surge «mi yo» como objeto para la conciencia (reflexiva).

Así pues, para la fenomenología el dato básico es, según Sartre, la conciencia prerreflexiva, en la que no aparece el ego de la conciencia reflexiva. Pero, naturalmente, no podemos pensar o hablar de la conciencia prerreflexiva sin objetivarla, sin convertirla en un objeto intencional. Y en esta conciencia reflexiva el yo y el mundo son puestos como correlativos el uno al otro. El ego es ese «yo mismo», que se pone como la unidad a la que se atribuyen todos mis estados de conciencia, mi experiencia y mis acciones y también como el sujeto de la conciencia, como en «yo mismo imaginando a Pedro» o «yo mismo amando a María». El mundo es puesto como la unidad ideal de todos los objetos de la conciencia. Queda excluido o suprimido el yo trascendental de Husserl; y Sartre piensa que así puede él evitar el incurrir, como Husserl, en idealismo.[948] Este planteamiento le permite también evitar el problema que es para Descartes el tener que probar la existencia del mundo externo. Para la conciencia reflexiva el yo y el mundo surgen en correlación, como el

sujeto en relación a su objeto trascendente, Aislar al sujeto y tratarlo como si fuese un dato aparte es cometer un error. No hemos de inferir el mundo a partir del yo, ni tampoco el yo a partir del mundo: los dos se dan juntos, en correlación.

Todo esto quizá parezca muy ajeno a cuanto solemos asociar con el existencialismo. Pero a Sartre le proporciona una base realista: el yo en relación a su objeto trascendente. Por otro lado, aunque el yo no es creado por su objeto, como tampoco el objeto es creado por el yo (pues los dos se ponen a la vez en correlación), el yo es algo derivado, que sólo le consta a la conciencia reflexiva, o sea, a la conciencia que reflexiona sobre la conciencia prerreflexiva. El yo emerge o es hecho aparecer, sacándole del trasfondo de la conciencia inmediata o directa, como un polo de la conciencia. Así se abre camino Sartre para analizar el yo como algo derivado y fugaz. Más aún, poniéndose el yo como el punto unificador y la fuente de todas las experiencias propias, de todos los estados y acciones del hombre, le es posible a éste tratar de ocultarse a sí mismo la ilimitada libertad o espontaneidad de la conciencia y refugiarse en la idea de un yo estable que asegure una regularidad de la conducta. Temeroso de la libertad sin límites, el hombre procurará eludir su responsabilidad atribuyendo sus acciones a la determinante causalidad del pasado precipitada, por así decirlo, en el ego. Y, al hacerlo así, procede «de mala fe», tema en el que a Sartre le gusta insistir.

Donde mejor pueden examinarse estas ideas es en el contexto del análisis que hace Sartre del sujeto autoconsciente y del ser en *El ser y la nada*. Un análisis ciertamente complicado. Pero, ya que a Sartre se le conoce tanto como dramaturgo y novelista, conviene aclarar que como filósofo es serio y sistemático y no un simple aficionado. Sin que esto signifiqué tampoco que haya creado un sistema como el de Spinoza, con la matemática por modelo. La filosofía existencialista sartriana puede verse como el desarrollo sistemático de unas cuantas ideas básicas de su autor. No es, ciertamente, una mera yuxtaposición de apuntes impresionistas.

3. Ser fenoménico y ser en-sí.

Como queda dicho, la conciencia es, según Sartre, conciencia de algo, de algo distinto de sí misma y, en este sentido, trascendente. El objeto trascendente aparece a, o para, la conciencia, y, así, puede ser descrito como fenómeno. Pero sería equivocado interpretar esta descripción como si significara que el objeto fenoménico es la apariencia de una subyacente realidad o esencia que no aparece. La mesa de la

que ahora soy yo consciente o me percato mientras estoy sentado ante ella no es la apariencia de un oculto noúmenon o de una realidad distinta de ella. «El ser fenoménico se manifiesta él mismo, manifiesta su esencia tanto como su existencia.»[949] Por otra parte, es obvio que la mesa es más que lo que aparece ante mí aquí y ahora en un determinado acto de percatación o conciencia. Pues bien, si no hay tal cosa como una realidad oculta o inaparente de la que la mesa fenoménica sea la apariencia, y si al mismo tiempo no puede identificarse simplemente la mesa con una apariencia o manifestación individual, habrá de identificársela con la serie de sus manifestaciones. Pero a la serie de sus posibles manifestaciones o apariencias no podemos nosotros asignarle un número finito. Dicho de otro modo, aun cuando rechacemos el dualismo de apariencia y realidad e identifiquemos una cosa con la totalidad de sus apariencias, no podemos contentarnos con declarar, con Berkeley, que ser es ser percibido. «El ser de lo que aparece no existe sólo en tanto en cuanto que aparece».[950] Rebasa el conocimiento que nosotros tenemos de él y es, por ende, transfenoménico. Y así, según Sartre, queda abierto el camino para inquirir por el ser transfenoménico del fenómeno.

Si preguntamos qué es en sí mismo el ser, tal como se revela a la conciencia, la respuesta de Sartre nos trae a las mientes la filosofía de Parménides: «El ser es. El ser es en sí. El ser es lo que es».[951] El ser es opaco, macizo: es simplemente, Como fundamento del existente, no puede ser negado. Estas observaciones, en sí mismas, quizá resulten un poco desconcertantes. Consideremos, en cambio, una mesa: está ahí, aparte de las demás cosas, como mesa que es y no como otra cosa alguna, como apta para tal fin y no para tal otro, y así sucesivamente. Pero a la conciencia se le aparece como una mesa precisamente porque los seres humanos le dan un significado, un sentido, la intencionan de un determinado modo. Es decir, la conciencia hace que eso aparezca como una mesa. Si decido colocar sobre ella mis libros y papeles o poner sobre ella comida, es obvio que aparece ante todo como una mesa, un instrumento para cumplir ciertos fines. En otras circunstancias podría aparecérsele a la conciencia (o, más bien, ser hecha aparecer por la conciencia) ante todo como madera para el fuego, o como parapeto u objeto sólido apto para taparme con él y defenderme de un ataque, o como objeto bello o feo. Tiene un determinado sentido o significado en su relación a la conciencia. De lo cual no se sigue, empero, que la conciencia cree el objeto. Este, indudablemente, es o existe. Y es lo que es. Pero adquiere un significado instrumental, que viene a constituirlo como desde su trasfondo en tal cosa y no en tal otra, solamente en relación a la conciencia. En general, el mundo, considerado como un sistema de cosas interrelacionadas con significación instrumental, es hecho aparecer por y para la conciencia. En su teoría del conferir sentido a las cosas en términos de perspectivas y fines, Sartre se inspira en Martin Heidegger. Y al desarrollar su teoría acerca de cómo se hace esto cuestiona la dialéctica hegeliana del ser y del no-ser. Para Sartre el ser en-sí es lógicamente anterior al no-ser y no se le puede identificar con éste; pero la mesa, por ejemplo, es

constituida como mesa mediante una negación. Es una mesa y no cualquier otra cosa. Toda diferenciación dentro del ser es debida a la conciencia, que hace que algo aparezca diferenciándolo de su trasfondo y, en este sentido, negando el trasfondo. Y lo mismo se diga de las relaciones espaciales y temporales: una cosa aparece como «cercana» o «lejana» respecto a una conciencia que compara y relaciona. Parecidamente, es para la conciencia para la que este evento aparece como ocurriendo «después de» aquel otro evento. Asimismo, la distinción aristotélica entre potencia y acto sólo se produce por y para la conciencia. Es en relación a la conciencia, por ejemplo, el que la mesa sea potencialmente madera para el fuego. Aparte de la conciencia, no es más que lo que es.

En fin, para la conciencia aparece el mundo como un sistema inteligible de cosas distintas e interrelacionadas. Si abstraemos todo lo que es debido a la actividad de la conciencia en el hacer que aparezca el mundo, nos queda sólo el ser-en-sí (*Ven-soi*, lo en sí), opaco, macizo, indiferenciado, el nebuloso trasfondo, por así decirlo, fuera del cual es hecho aparecer el mundo. Ese ser-en-sí, nos asegura Sartre, ultima y simplemente es. «Sin razón, sin causa y sin necesidad»: es.[952] De lo cual no se sigue que el ser sea causa de sí mismo (causa sui). Pues ésta es una noción sin sentido. El ser simplemente es. Y así el ser es gratuito o «de más» (*ide trop*), como dice Sartre en su novela La náusea.[953] En esta obra Roquentin, sentado en el jardín público de Bounville, tiene la impresión de que es totalmente gratuito o superfluo el ser de las cosas que le rodean y el suyo mismo: que no hay razón ninguna para su ser. «Existir es simplemente estar ahí.»[954] En sí mismo el ser es contingente, y esta contingencia no es un «aspecto externo», en el sentido de que se la pueda pasar por alto explicándola por referencia a un ser necesario. El ser no es derivable ni reducible. Simplemente es. La contingencia es «el absoluto mismo y, por lo tanto, perfectamente gratuito».[955] «Increado, sin razón de ser, sin relación a ningún otro ser, el ser-en-sí es gratuito por toda la eternidad.»[956]

Desde luego que está bastante claro que hay distintos puntos de vista y que las cosas pueden parecerles diferentes a las diversas personas, Y cabe que hagamos con algún sentido la afirmación de que es la conciencia la que hace que las cosas aparezcan de determinados modos o bajo ciertos aspectos. Para el montañero o para el que quiera serlo la montaña aparece como poseedora de ciertas características, mientras que para cualquier otro individuo que no tenga la intención o no esté tratando ya de escalarla sino que la esté contemplando estéticamente desde lejos esa misma montaña presentará, sin duda, otras características. Y si uno desea decir que cada conciencia hace que el objeto aparezca de cierto modo o con determinados aspectos a base de negar otros aspectos o de relegarlos a un impreciso trasfondo, esta forma de hablar resulta comprensible, aunque un tanto rebuscada. Asimismo, en la medida en que los seres humanos tienen intereses y propósitos comunes, las cosas aparecen a sus ojos de maneras similares. No es absurdo decir que los seres humanos conferimos significados a las cosas, especialmente si el significado es instrumental.

Pero Sartre lleva este pensamiento más allá del límite hasta el que mucha gente estaría dispuesta a acompañarle. Por ejemplo, ya hemos hecho notar que, en su opinión, las distinciones entre cosas son debidas a la conciencia, puesto que son debidas al acto de distinguir (a la negación, dicho en terminología sartriana, al acto de negar que esto sea aquello). Evidentemente en un sentido esto es cierto: en el de que sin conciencia no se puede distinguir. Pero, al mismo tiempo, serían seguramente mayoría quienes estarían dispuestos a sostener que nuestra mente no tiene por qué señalar forzosamente distinciones en lo que carezca de ellas, y puede, en cambio, reconocer las distinciones que sean objetivas, Y si Sartre no está de acuerdo en esto, resulta difícil evitar la impresión de que si él procura estirar la línea de su pensamiento cuanto le sea posible con tal de no incurrir en lo que él mismo suele tachar de idealismo, procede así para presentar el ser-en-sí del modo como lo presenta. No es que vayamos a negar que pueda darse efectivamente el tipo de impresión o experiencia que figura tener Roquentin en los jardines de Bouville. Pero de ello no se sigue, ni mucho menos, que Sartre pueda sacar legítimamente, de una impresión como esa, las conclusiones ontológicas que de hecho saca. Cierto que en El ser y la nada arguye que el preguntar por qué hay ser es un preguntar sin sentido, pues presupone ya el ser.[957] Pero al decir esto es obvio que no puede estarse refiriendo a los seres, puesto que antes había dicho que es la conciencia la que hace que los seres aparezcan como tales, como distintos. Presumiblemente lo que quiere decir es que carece de sentido el preguntar por qué hay ser, puesto que el ser, el existir, ha declarado él que está de trop: «de más». Podría haber suscitado dificultades respecto a las presuposiciones que implica el uso de la palabra «por qué», Pero lo que en realidad hace es desaprobar la pregunta de «por qué hay ser» achacando que ya presupone el ser. Y no se ve nada claro cómo pueda desaprobarse con tal fundamento la pregunta, a menos que el ser en cuestión se entienda en el sentido del ser transfenomenal y último, es decir, como el Absoluto. Lo cierto es que Sartre arguye contra otras doctrinas. Más adelante diremos algo sobre su crítica del teísmo. Pero su propia postura parece ser el resultado de un pensar aparte o abstraer de todo en el objeto que él considera que es debido a la conciencia y después declarar que el resto es el Absoluto, l’en-soi opaco y, en sí mismo, ininteligible.

4. El ser para-sí.

El concepto del «en-sí» (*l’en-soi*) es uno de los dos conceptos clave de El ser y la

nada. El otro concepto clave es el de la conciencia, «el para-sí» (*le pour-sot*). Y no tiene por qué sorprender que la mayor parte de la obra esté dedicada a este segundo tema. Porque si el ser-en-sí es opaco, macizo, idéntico a sí mismo, obviamente poco es lo que acerca de él puede decirse. Además, como existencialista, Sartre se interesa ante todo por el hombre o, según prefiere expresarlo, por la realidad humana. Insiste en la libertad humana, que es esencial para su filosofía; y su teoría de la libertad está basada en su análisis del «para-sí».

Una vez más, toda conciencia es conciencia de algo. ¿De qué? Del ser tal como éste aparece. Por lo tanto, parece seguirse que la conciencia ha de ser distinta del ser, es decir no-ser, y que ha de surgir mediante una negación o anulación del ser-en-sí. Sartre es explícito a este respecto. El ser-en-sí es denso, macizo, pleno. El en-sí no alberga a la nada. La conciencia es aquello por lo que se introduce la negación, anulación o «neantización». Por su naturaleza misma la conciencia entraña o es distanciamiento o separación respecto al ser, aunque si se pregunta qué es lo que la separa del ser, la respuesta no puede ser otra que «nada». Pues no hay ninguna entidad que intervenga para separarla. La conciencia es de suyo no-ser, y su actividad, según Sartre, es un proceso de nihilización, de «neantización». Cuando yo me percato de este trozo de papel, me distancio del mismo, niego que yo sea el papel; y hago que el papel aparezca, que se destaque de su trasfondo, negando que sea cualquier otra cosa, anulando, nihilizando los demás fenómenos. «El ser por el que la nada se introduce en el mundo es un ser en el que, en su propia entidad, se cuestiona la nada de su ser; el ser por el que la nada entra en el mundo ha de ser su propia nada.»[958] «El hombre es el ser por el que la nada viene al mundo.»[959]

Evidentemente el lenguaje empleado por Sartre se presta a muchas objeciones. Dice Sartre que la conciencia es su propia nada; pero también se refiere a la conciencia como a un ser que es en verdad existente, puesto que la describe como ejerciendo la actividad a ella atribuida. No se hace muy difícil comprender qué quiere decir Sartre al asignar a la conciencia un proceso de nihilización. Si en una galería fijo mi atención en un determinado cuadro, relego los demás a un impreciso trasfondo. Pero con el mismo o mayor derecho podría recalcarse la actividad positiva que implica el acto intencional.[960] En cambio, si supongo que el ser es en sí lo que Sartre dice que es, y si al ser se le hace aparecer como el objeto de la conciencia, entonces puede que la conciencia del ser haya de entrañar la distanciación o separación de que él habla, y en este sentido implique el no-ser. Si ponemos objeciones al lenguaje, y bien podemos ponérselas, haríamos mejor examinando las premisas que conducen a su empleo.

¿Cómo surge la conciencia? Cuesta trabajo entender cómo el ser-en-sí, suponiendo que sea según Sartre lo describe, pueda dar origen a cosa alguna, ni siquiera a su propia negación. E igualmente difícil se hace, si no más, comprender cómo pueda la conciencia autooriginarse, cual causa sui. En cuanto al yo-sujeto, éste surge, como hemos visto, no al nivel de la conciencia prerreflexiva sino al de la

conciencia reflexiva. Viene al ser mediante la reflexión de la conciencia sobre sí misma, y es hecho aparecer así como objeto. En este caso no hay ningún yo trascendental que pueda dar origen a la conciencia. Pero es un hecho indudable que la conciencia ha surgido. Y Sartre la presenta figuradamente como surgiendo a través de una fisura o grieta que se produce en el ser, de un rompimiento cuyo resultado es la distanciación esencial a la conciencia.

Me parece a mí que en realidad no es nada clara la explicación del origen de la conciencia que nos ofrece Sartre. Sin embargo, admitiendo que surja al producirse una fisura o un hueco en el ser-en-sí, habrá de salir de un modo u otro fuera del ser, aunque sea mediante un proceso de negación, y será, por tanto, algo derivado. Según hemos visto, Sartre excluye la cuestión de «¿por qué hay ser?» Pero en cambio pregunta «¿por qué hay conciencia?» Cierto que relega las hipótesis explicativas a la esfera de la «metafísica» y dice que la «ontología» fenomenológica no puede responder a esta cuestión. Pero se aventura a sugerir que «todo ocurre como si el en-sí, en un proyecto de fundarse, se transformara en el para-sí».[961] Cómo pueda tener el en-sí tal proyecto, no queda muy claro. Pero la imagen es la del Absoluto, ser-en-sí, sufriendo un proceso o realizando un acto de autodesgarramiento por el que se origina la conciencia. Es como si el ser-en-sí tratara de tomar la forma de conciencia sin dejar de seguir siendo en-sí. Mas esta aspiración no puede ser nunca satisfecha. Porque la conciencia existe sólo mediante una continua separación o distanciación del ser, una continua secreción de la nada que la separa de su objeto. El ser-en-sí y la conciencia no pueden estar unidos en uno. Sólo pueden unirse por el recaer del para-sí en el en-sí y su dejar de ser para-sí. La conciencia solamente existe por un proceso de negación o «neantización». Es una relación al ser, pero es distinta del ser. Surgiendo del ser-en-sí por un proceso de autodesgarramiento en el ser, hace que aparezcan los seres (un mundo).

5. La libertad del ser para-sí.

El ser-en-sí, macizo, opaco y sin conciencia, obviamente no es libre. En cambio, el para-sí, como separado del ser (aunque por la nada), no puede ser determinado por el ser; se escapa de la determinación del ser-en-sí y es esencialmente libre. La libertad, según Sartre, no es una propiedad de la naturaleza o esencia humana. Pertenece a la estructura del ser consciente. «Lo que llamamos libertad es, pues, imposible distinguirlo del ser de la “realidad humana’.»[962] Es que, en contraste con

los demás entes, el hombre primero existe y después hace su esencia. «La libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible.»[963] He aquí, nos dice Sartre, la creencia común a todos los existencialistas: que «la existencia precede a la esencia».[964] El hombre es el no-ya-hecho. El se hace a sí mismo. Su carrera no está predeterminada: no avanza, por decirlo así, por un par de raíles de los que no pueda salirse. El se hace a sí mismo, no desde luego en el sentido de que se cree a sí mismo de la nada, sino en el de que lo que llegue a ser depende de sí, de su propia elección.

No hace falta sostener una teoría de esencias ocultas, aparte o dentro de las cosas, para encontrarle dificultades a esta concepción de que la existencia del hombre precede a su esencia. En su conferencia sobre el existencialismo y el humanismo expone Sartre que, en su opinión, no hay ningún Dios que cree al hombre ateniéndose a una idea de la naturaleza humana, de suerte que cada ser humano sea un espécimen de la esencia humana. Muy bien, es obvio que todos los ateos estarían de acuerdo en esto. Pero lo que aquí nos atañe es el hombre mismo, y no si fue o no fue creado por Dios. Prescindiendo en absoluto de la relación del hombre con Dios, Sartre mantiene que en el hombre la existencia precede a la esencia. ¿Qué existe, pues, en el primer instante? Presumiblemente la respuesta será que una realidad capaz de hacerse a sí misma, de definir su propia esencia. Ahora bien, esa «realidad» ¿no tiene otras características que la libertad? El que haya o no una naturaleza o esencia humana que sea fija, inmutable, estática, no plástica, es otra cuestión. Pero eso de suponer que no haya naturaleza humana en algún sentido, distinguible al menos de las naturalezas de los leones o de las rosas, resulta muy difícil. Hasta tomando a la letra lo que dice Sartre está claro que los seres humanos tienen una cierta esencia o naturaleza común, a saber, que son los seres que llegarán a ser lo que ellos mismos se hagan. A fin de cuentas, Sartre puede hablar de la «realidad humana» o de los seres humanos con el convencimiento de que la gente sabrá de qué está hablando. Ahora que, en realidad, no es preciso que nos molestemos mucho en tomar en un sentido literal las declaraciones de Sartre, pues está bastante claro que lo que él propugna por encima de todo es que el hombre es enteramente libre, que sus acciones resultan todas ellas de su libre elección y que lo que llega a ser depende íntegramente de sí mismo.

En seguida se echa de ver cuán inverosímil es esto. Sartre no está, naturalmente, hablando de actos reflejos, pues a éstos no se los puede contar como acciones humanas en el sentido propio. Pero aun cuando restrinjamos nuestra atención a actos que puedan atribuirse al para-sí, a la conciencia, la pretensión de que somos total o absolutamente libres parecerá, sin duda, del todo incompatible con los hechos. Aunque no recurramos para nada a la teoría determinista, cabe que aseguremos que nuestra libertad está limitada por toda clase de factores internos y externos. ¿O es que no es limitante, ya que no determinante, la influencia de los factores fisiológicos y psicológicos, del medio ambiente, de la crianza, de la educación y de una presión social que es ejercida de continuo y por doquier sin que lo advirtamos reflexivamente? Y aunque rechacemos el determinismo y admitamos la libertad, ¿no

hemos de reconocer que las personas tienden a actuar de acuerdo con sus caracteres y que a menudo creemos poder predecir cómo actuarán o reaccionarán en determinadas circunstancias? Verdad es que a veces actúa la gente de maneras inesperadas. Pero entonces ¿no tendemos a sacar la conclusión de que a esos que así actúan no íes conocíamos en realidad tan bien como pensábamos, y que de haberlos conocido mejor habríamos hecho predicciones más certeras? La tesis de que el ser humano es total o absolutamente libre está, sin duda alguna, en desacuerdo con los hechos de la experiencia y con nuestros modos ordinarios de hablar y de pensar.

Apenas es menester decir que Sartre conoce muy bien este tipo de objeción y tiene preparada su respuesta. Él concibe al para-sí como proyectando su propia meta ideal y esforzándose por alcanzarla. A la luz de este proyecto algunas cosas aparecen como obstáculos. Pero depende enteramente de mi elección el que aparezcan o como obstáculos que habrán de superarse, como escalones, digamos, en la senda de mi ejercicio de la libertad, o como obstáculos insuperables que obstruyan el camino. Un ejemplo sencillo, por el estilo de los que suele poner el mismo Sartre; Deseo pasar unas vacaciones en el Japón. Pero no tengo el dinero necesario y, por consiguiente, no puedo ir. Mi falta de dinero me parece un obstáculo insuperable tan sólo porque he hecho libremente el proyecto de pasar mis vacaciones en el Japón. Si libremente elijo ir más bien a Brighton, viaje para el cual sí que tengo el dinero que cuesta, mi situación financiera no me parece ya en absoluto un obstáculo, o por lo menos no uno insuperable. De otra manera; Supóngase que tengo fuertes inclinaciones a actuar de modos que son incompatibles con el ideal que he proyectado para mí y mi conducta. Soy yo mismo quien hace que estas inclinaciones aparezcan de tal o tal modo. Ellas en sí mismas constituyen un tipo de en-sí, un dato, el sentido o la importancia del cual son constituidos por mí mismo. Si me abandono completamente a ellas, es porque he elegido el considerarlas obstáculos insuperables. Y esta elección manifiesta, a su vez, que mi proyecto real, mi ideal efectivamente operativo, no es lo que yo, engañándome a mí mismo, me decía que era. El ideal realmente operativo de un hombre se revela en sus acciones. Ya puede protestar Garcin, en la obra de teatro Huis clos (A puerta cerrada), que él no fue en realidad un cobarde. Como dice Inez, es aquello que uno hace lo que revela lo que uno es, lo que uno ha elegido ser. En opinión de Sartre, el ser «vencido» por una pasión o por una emoción como el miedo, es simplemente un modo de elegir, aunque es obvio que se trata de una forma relativamente irreflexiva de reaccionar a unos estímulos determinados. Algo así puede decirse, por ejemplo, de la influencia del medio ambiente. Es la conciencia misma la que confiere sentido al entorno: a uno le parece una oportunidad, mientras que a otro viene a serle como un sumidero que le arrebata y le traga. En ambos casos no es sino el hombre el que hace que su alrededor, su entorno, se le aparezca de un cierto modo.

Por descontado que Sartre no es ciego al hecho de que con frecuencia somos incapaces de alterar los factores externos, en el sentido de cambiarlos físicamente o

de alejarse uno mismo de ellos. Prácticamente hablando, tal vez no pueda yo cambiar de sitio o no pueda alterar mi situación ambiental. Y aun en el caso de que pueda hacerlo en teoría y quizá también en la práctica, he de estar necesariamente en algún lugar y rodeado de algún ambiente. Sartre asegura que el significado que estos factores tengan para mí lo elijo yo mismo, aunque no sepa o no quiera reconocerlo. Parecidamente, yo no puedo alterar el pasado en el sentido de conseguir que lo que he hecho no haya sido hecho. Si traicioné a mi patria, este hecho se ha empedernido, por así decirlo, es ya inalterable. Pertenece a mí mismo como facticidad, como algo ya hecho. Pero, según vimos, el ser-en-sí no es, para Sartre, temporal. Carece de sentido hablar del ser-en-sí como si incluyese sucesión. La temporalidad es «el modo de ser característico del ser-para-sí».[965] O sea, que el para-sí es un perpetuo huir de lo que fue hacia lo que será, del sí mismo como algo hecho hacia el sí como algo por hacer. En la reflexión esta huida fundamenta los conceptos de pasado, presente (como presente al ser-en-sí) y futuro. Dicho con otras palabras, el yo está más allá de su pasado, que él ha hecho de sí mismo, sobrepasándolo. Si se pregunta qué separa al yo en su huida de sí mismo como ya hecho, la respuesta es: «nada». Pero decir esto equivale a decir que el yo se niega como hecho y, así, lo sobrepasa y está más allá de ello. El yo como ya hecho recae en la condición de lo en-sí. Y un día, al morir, el para-sí se transforma enteramente en algo ya hecho y puede ser considerado de un modo puramente objetivo, digamos por el psicólogo o por el historiador. Pero mientras existe, el para-sí está por delante de sí como pasado y, por lo tanto, no puede ser determinado por sí mismo como pasado, como esencia.[966] Según hemos anotado ya, el yo no puede alterar su pasado, en el sentido de hacer que lo que sucedió no haya sucedido o que las acciones efectuadas no lo hayan sido; pero depende de su propia elección el significado que el yo dé a su pasado. De donde se sigue que toda influencia ejercida por el pasado es ejercida porque se elige que lo sea. Uno no puede ser determinado por su pasado, por uno mismo como ya hecho.

Según Sartre, pues, la libertad pertenece a la estructura misma del para-sí. En este sentido, se está «condenado» a ser libre. No podemos elegir entre ser libres o no: simplemente somos libres por el hecho mismo de que somos conciencias. Pero sí que podemos elegir el tratar de engañarnos a nosotros mismos. El hombre es totalmente libre; no puede menos de elegir y comprometerse de algún modo; y sea cual fuere el modo como se comprometa, idealmente compromete a los demás seres humanos.[967] La responsabilidad es enteramente suya. El caer en la cuenta de esta total libertad y responsabilidad va acompañado de «angustia» (*angoisse*), un estado de ánimo afín al de quien hallándose al borde de un precipicio se siente a la vez atraído y repelido por el abismo. El hombre puede, pues, tratar de engañarse adoptando alguna forma de determinismo, cargando la responsabilidad sobre algo ajeno a su propia elección, ya sea Dios, o la herencia, o su formación y ambiente, o cualquier otra cosa. Pero si así lo hace, está en la mala fe. Es decir, la estructura del para-sí es tal que un hombre puede estar en un estado como de conocimiento y desconocimiento simultáneos.

Radicalmente tiene conciencia de su libertad; pero puede verse a sí mismo, por ejemplo, como siendo lo que no es él (su pasado), y entonces cubre con un velo o enmascara para sí mismo la total libertad que da origen a la angustia, a esa especie de vértigo.[968]

Quizás se saque de esto la impresión de que para Sartre todas las acciones humanas son absolutamente impredecibles, como sí en la vida del hombre no hubiese patrón alguno de inteligibilidad. Sin embargo, que de ningún modo es tal cosa lo que él quiere decir se ve por lo que en su conferencia sobre el existencialismo y el humanismo nos refiere de aquel joven que, durante la Segunda Guerra Mundial, le pidió que le aconsejara si debía permanecer en Francia para cuidar a su madre, separada de su padre colaboracionista y cuyo otro hijo había sido muerto en 1940, o debía tratar de escaparse a Inglaterra para unirse a las Fuerzas Francesas Libres. Sartre rehusó el dar una respuesta. Y cuando, en la discusión que siguió a la conferencia, P. Naville dijo que el consejo debería haber sido dado, replicó Sartre no sólo que la decisión le correspondía al joven tomarla y que no se le podía dar hecha, sino también que, «por lo demás, yo sabía qué iba él a hacer, y eso es lo que hizo».[969] A juicio de Sartre, el para-sí hace una elección original o primitiva proyectando su yo ideal, proyección que implica un conjunto de valores; y las elecciones particulares son todas informadas, digámoslo así, por esta básica proyección libre. Claro que el ideal efectivo de un hombre puede ser diferente del ideal por él profesado, del que dice que es su ideal. Pero éste se revela en sus acciones. El proyecto original puede ser cambiado, más ello requiere una conversión, un cambio radical. Como no se dé tal cambio radical, las acciones particulares de un hombre cumplen y revelan su elección o proyecto original. Así que las acciones de un hombre son libres por estar contenidas en su original elección libre; y cuanto con mayor claridad vea el observador externo revelarse en las acciones de un hombre el proyecto básico de éste, tanto más podrá el observador predecir cómo actuará ese hombre en una situación dada. Además, si alguien pide consejo a un hombre cuyas ideas y actitudes le son conocidas, es que en realidad ya ha decidido. Pues ha elegido oír lo que desea oír.

Lo que hemos dicho de la posibilidad de conversión implica, como es obvio, que individuos diferentes pueden tener proyectos diferentes, proyectos que se revelan en sus acciones. Pero subyacente a todos esos proyectos hay, según Sartre, un proyecto básico que pertenece a la estructura misma de *le pour-soi*. El para-sí es, según queda dicho, un huir del pasado hacia el futuro, un huir de sí mismo como algo ya hecho yendo hacia sus posibilidades, hacia el ser que será. Es, pues, un huir del ser al ser. Pero el ser que el para-sí busca y por el que se afana no es simplemente *l'en-soi*, carente de conciencia. Puesto que el para-sí trata de conservarse. En fin, el hombre aspira al proyecto ideal de llegar a ser el en-sí-para-sí, ser y conciencia en uno. Y este ideal coincide con el concepto de Dios, ser consciente autofundado. Podemos, pues, decir que «ser hombre es tender a ser Dios; o, si se prefiere, el hombre es

fundamentalmente deseo de ser Dios».[970] «Así mi libertad es la elección de ser Dios, y todos mis actos, todos mis proyectos, traducen esta elección y la reflejan de mil y un modos, pues hay una infinidad de maneras de ser y de tener.»[971] Desafortunadamente, la idea de Dios es contradictoria. Porque la conciencia es precisamente la negación del ser. De ahí que Sartre saque la conclusión tan pesimista de que «el hombre es una pasión inútil».[972] El para-sí aspira a la divinidad; pero recae inevitablemente en la opacidad de *l'en-soi*. Su huida acaba, no en la realización de su proyecto básico, sino en la muerte.

6. La conciencia de los otros.

Hasta aquí hemos prestado poca atención a la pluralidad de conciencias. No vamos a seguir a Sartre en su discusión de las teorías de otros filósofos como Hegel, Husserl y Heidegger[973] sobre nuestro conocimiento de la existencia de las demás personas. Pero hemos de decir algo, al menos, sobre su línea de pensamiento en esta cuestión. Y podemos fijarnos ante todo en su rechazo de la idea de que la existencia de otras mentes o conciencias sea inferida sin más de la observación de los cuerpos y de los movimientos de éstos. Si yo veo un cuerpo que camina por la calle e infiero que hay en él una conciencia similar a la mía, se trata de una simple conjetura por mi parte[974] Si el otro individuo está muy fuera del alcance de mi experiencia, ¿cómo probaré que lo que tomo por un ser humano no es, de hecho, un robot? Lo más que podré asegurar es que, en tanto que mi propia existencia personal es cierta (*Cogito, ergo sum*), la del Otro es probable. Y ésta no es una posición que Sartre considere sostenible. Él quiere hacer comprender que hay un sentido real en el que el *cogito* me revela «la concreta e indubitable presencia de este o aquel Otro concreto».[975] No busca motivos para que se crea que hay otros yos, sino razones que prueben la revelación del Otro como sujeto. Desea mostrar que yo encuentro al Otro directamente como a un sujeto que no soy yo mismo. Y esto implica el patentizar una relación entre mi conciencia y la del Otro, una relación en la que el Otro se me da no como un objeto sino como un sujeto.

Tratase, por lo tanto, no de deducir *a priori* la existencia de otros yos, sino de analizar fenomenológicamente la especie de experiencia en la que el Otro se me revela como sujeto. Lo que piensa Sartre sobre este particular lo veremos quizá del modo más claro resumiendo uno de los ejemplos que él mismo pone. A veces se

quejan algunos de que Sartre no ofrece pruebas de lo que afirma. Pero aunque en algunos casos tales quejas estén justificadas, debería tenerse en cuenta que en un contexto como el que ahora nos atañe es «prueba» suficiente, a su juicio, el atento examen de las situaciones en las que el Otro se revela claramente como un sujeto a la conciencia de uno mismo, dentro de la propia experiencia. Si se dijere que los demás individuos son siempre objetos para uno mismo y nunca sujetos, Sartre procurará refutar este aserto poniendo ejemplos de situaciones en las que salte a la vista que es falso. Consígalo o no, su procedimiento nada tiene al parecer de reprochable, excepto a los ojos, quizá, de quienes piensen que los filósofos solamente deben afirmar lo que hayan deducido *a priori* partiendo de algún punto de partida indiscutible.

Imaginémonos que estoy en el pasillo de un hotel y que me agacho para mirar por el ojo de una cerradura. En esos momentos no pienso en absoluto en mí mismo: mi atención la absorbe por entero lo que está pasando dentro de la habitación. Yo estoy en un estado de conciencia prerreflexiva. De repente advierto que un empleado del hotel u otro huésped está detrás de mí y ve lo que yo hago. Inmediatamente me asalta la vergüenza. Surge el cogito, en el sentido de que cobro conciencia reflexiva de mí mismo como objeto, esto es, como objeto de otra conciencia que actúa como sujeto. El campo de conciencia del otro invade, por así decirlo, el mío, reduciéndome a un objeto. Experimento al Otro como a un sujeto consciente y libre a través de su mirada (regar d), con la que me convierte a mí en un objeto para otro. La razón por la que el sentido común opone una inquebrantable resistencia al solipsismo es que el Otro me es dado como una presencia evidente que yo no puedo derivar de mí mismo y que no puede ser puesta seriamente en duda. La conciencia del Otro no me es dada, naturalmente, en el sentido de que sea mía; pero el hecho del Otro es dado de un modo incuestionable en la reducción de mí mismo a un objeto para una trascendencia que no es la mía.

Supuesto como trata Sartre el tema del encuentro de uno mismo con el Otro, no es de extrañar que diga que «el conflicto es el sentido originario del ser-para-otro».[976] Si la mirada del Otro me reduce a mí a un objeto, yo puedo tratar o bien de absorber la libertad del Otro dejándole a la vez intacto, o bien de reducir al Otro a un objeto. El primer proyecto puede verse en el amor, que expresa un deseo de «poseer una libertad como libertad»,[977] mientras que el segundo puede verse, por ejemplo, en la indiferencia, en el deseo sexual y, en una forma extrema, en el sadismo. Pero ambos proyectos están condenados al fracaso. Yo no puedo absorber la libertad de otra persona dejando a ésta intacta; él o ella me elude siempre, pues el otro yo trasciende necesariamente al mío, y la mirada que me reduce a objetividad renace siempre.[978] En cuanto a la reducción del Otro a un objeto, parece que pueda lograrse completamente mediante la destrucción, matándole; pero esto equivale a una frustración, pues es fracasar en el proyecto de reducir al sujeto como tal a la condición de objeto. Mientras haya otro para-sí, la reducción total es imposible; y si se la lleva a cabo del todo ya no hay un para-sí.

La preocupación de Sartre por el análisis existencial de fenómenos como el masoquismo y el sadismo produce naturalmente la impresión de que considera que el amor está condenado al fracaso, a la frustración, y de que no está dispuesto a reconocer que sea posible la genuina comunión entre personas, la conciencia del «nosotros». Sin embargo, no pretende negar que se da, en efecto, algo así como una experiencia del «nosotros». Por ejemplo, durante una representación teatral o en un partido de fútbol se da o puede darse lo que Sartre llama una conciencia no tética del nosotros. Es decir, aunque cada conciencia está absorta en el objeto (el espectáculo), los espectadores de un partido de final de copa, pongamos por caso, son ciertamente co-espectadores, por más que no estén reflexionando en el «nosotros» como sujeto colectivo. La conciencia no tética del nosotros se manifiesta muy a las claras cuando estallan espontáneamente los aplausos masivos y el vocerío.

En cambio, al nivel de la conciencia reflexiva insiste Sartre en que el Nos-sujeto surge en la confrontación con los Otros. Considérese, por ejemplo, la situación de una clase oprimida. Se experimenta o puede llegar a experimentarse como un Nos-objeto para los opresores, como un objeto de la mirada de un Ellos. Si después la clase oprimida adquiere conciencia de sí como clase revolucionaria, surge el Nos-sujeto, que vuelve las tornas contra los opresores transformándolos en un objeto. Puede, por consiguiente, darse perfectamente bien una conciencia-del-«nosotros» en la que un grupo se enfrenta a otro.

Pero ¿qué ocurre con la humanidad como un todo? Según Sartre, como era de esperar, la raza humana en su conjunto no puede hacerse consciente de sí como un Nos-objeto si no se postula la existencia de un ser que sea el sujeto de un mirar que abarque a todos los miembros de la raza. La humanidad sólo se convierte en un Nos-objeto en la supuesta presencia del ser que mira sin poder nunca ser mirado. «Así que el concepto límite de la humanidad (como totalidad de los Nos-objeto) y el concepto límite de Dios se implican mutuamente y son correlativos.»[979] En cuanto a la experiencia de un Nos-sujeto universal, insiste Sartre en que es algo que sólo puede darse psicológica o subjetivamente en una conciencia singular. Cabe ciertamente concebir el ideal de un Nos-sujeto que represente a la humanidad entera; pero este ideal lo concibe o una conciencia individual o bien una pluralidad de conciencias que permanecen separadas. El que se constituya realmente una totalidad intersubjetiva autoconsciente no es más que un sueño. Sartre concluye, por tanto, que «la esencia de las relaciones entre conciencias no es el Mitsein, sino el conflicto».[980] Al para-sí le es imposible escapar de este dilema básico: o hacer del Otro un objeto, o dejar que el Otro le objetice a él mismo. Y como ninguno de estos proyectos es efectivamente realizable, no parece que pueda sostenerse que El ser y la nada proporcione un fundamento prometedor a concepciones como la teoría de Teilhard de Chardin de una conciencia hiperpersonal.

7. Ateísmo y valores.

Queda ya anotado que, según Sartre, la humanidad como un todo solamente puede convertirse en Nos-objeto si se supone la existencia de un Dios omnipotente y que todo lo vea. Y si hubiese un Dios, la humanidad podría llegar a ser un Nos-sujeto esforzándose, por ejemplo, en dominar el mundo y rechazar a Dios. Pero Sartre no cree que Dios exista. De hecho, está convencido de que no puede haber un Dios, si por «Dios» entendemos un Ser autoconsciente infinito.[981] Por eso presenta la creencia en Dios como el resultado de un hipostasiar «la mirada» (*le regard*), opinión que expresa en *Les mots*[982] y cuando explica, en *Le sursis* (*El aplazamiento*), la conversión de Daniel, así como en El ser y la nada, donde Sartre se refiere a El proceso de Kafka y hace notar que «Dios es aquí tan sólo el concepto de "el Otro" llevado al límite».[983] Esta manera de explicar el origen de la idea de Dios en el hombre, tomada de por sí, dejaría abierta la posibilidad de que existiese un Dios: nada obsta, que sepamos, a que pueda haber una «mirada» omniabarcadora. Pero Sartre arguye también, como ya hemos dicho, que el concepto de Dios es en sí mismo contradictorio, puesto que trata de unir dos nociones que se excluyen recíprocamente, la del ser-en-sí (*l'en-soi*) y la del para-sí (*le pour-soi*). Y verdaderamente hay que reconocer que, si la conciencia es negación del ser-en-sí, es imposible que haya una conciencia auto-fundada y no derivada, y que entonces el concepto de *l'en-soi-pour-soi* es en sí mismo contradictorio.

Ni que decir tiene que la validez de esta demostración lógica del ateísmo depende de la validez del análisis que hace Sartre de sus dos conceptos básicos. Y aquí se tropieza con una formidable dificultad. Pues cuanto más asigna él a la conciencia el papel activo de conferir significaciones o sentidos a las cosas y de constituir así un mundo inteligible, tanto menos admisible resulta que se represente a la conciencia como una negación del ser. Por descontado que al ser-en-sí se lo describe como idéntico consigo mismo en un sentido que excluye la conciencia, de suerte que el surgir de la conciencia pueda representarse como una negación del ser. Pero la validez de la pretensión de que el ser, según así se lo describe, sea el Absoluto, en tanto en cuanto haya un Absoluto, depende del ulterior supuesto de que *pour-soi* no sólo implica una negación o «nihilización del ser, según lo describe Sartre, sino que es también en sí mismo una negación, no-ser. Y es muy difícil ver cómo pueda sostenerse esto si la conciencia es tan activa como Sartre dice que lo es. En otras palabras, la fuerza de su demostración de que el teísmo es de suyo contradictorio parece depender de la suposición de que el ser-en-sí ha de carecer de conciencia, suposición que requiere, para que sea justificada, una prueba de que la conciencia es no-ser. Y esto no puede probarse en los términos de la suposición misma. A fin de cuentas, parece que Sartre afirme simplemente o dé por supuesto que el ser infraconsciente, despojado de toda la inteligibilidad que le confiere la conciencia, es

el ser absoluto.

Sea lo que fuere de esto, ¿qué papel desempeña el ateísmo en la filosofía de Sartre? A veces dice él que da igual que Dios exista o que no. Pero lo que parece querer decir con ello es que, tanto en un caso como en otro, el hombre es libre, porque es su libertad. Pues la libertad pertenece a la estructura misma del para-sí. En Las moscas (*Les mouches*), cuando Zeus dice que ha creado a Orestes libre para que pueda servirle a él (a Zeus), Orestes replica que, puesto que fue creado libre, dejó de pertenecer a Zeus y se hizo independiente, capaz, si quisiera, de desafiar al dios. En este sentido da igual, según Sartre, que Dios exista o que no exista. Pero de ningún modo se sigue de aquí que al ateísmo no le corresponda un papel importante en el existencialismo sartriano, Sartre mismo ha afirmado explícitamente que le corresponde, En su conferencia sobre el existencialismo y el humanismo declara que «el existencialismo no es más que un intento de sacar todas las conclusiones de una tesis coherentemente atea».[984] Una conclusión que él menciona es la de que, si Dios no existe, los valores dependen enteramente del hombre y son creación suya. «Dostoievsky escribió: “si Dios no existiese, todo estaría permitido’. Éste es el punto de partida del existencialismo.»[985] Desde luego que Sartre podría haberse referido también a Nietzsche, para quien era inconcebible que se pudiera rechazar la creencia en Dios y seguir no obstante creyendo en valores absolutos o en una ley moral universalmente obligatoria.

La posición de Sartre se puede expresar así: El hombre es libre; y esto significa que depende del hombre lo que él haga de sí mismo. Pero el hacer algo de sí mismo le es inevitable al hombre.[986] Y lo que él hace de sí mismo supone un ideal operativo, un proyecto básico que él ha elegido libremente o planeado para sí. No hay por qué, pues, someter al hombre a una apriórica obligación moral de elegir sus valores. Pues en cualquier caso los elige. Hasta si adopta, digámoslo así, una serie de valores o de normas éticas que recibe de la sociedad, esta adopción es una elección. Esos valores se hacen suyos únicamente por su propio acto de elección. Se aplicaría esto también a la aceptación de mandamientos y prohibiciones que, según el creyente, emanan de Dios. En efecto, Dios podría castigar a un hombre por su desobediencia; pero, si el hombre es libre, depende de él mismo el aceptar o no los mandamientos divinos como normas de su ética. Desde este punto de vista cabe, pues, decir que es indiferente que exista Dios o que no. Aunque Dios existiese, el hombre tendría que seguir procurando alcanzar las metas que él mismo se hubiese fijado. Y, si no hay Dios, es obvio que no puede haber ningún plan divino preordenado; no puede haber ningún común ideal de la naturaleza humana para cuya realización mediante las acciones del hombre haya sido éste creado. El hombre es remitido enteramente a sí mismo, y no puede justificar su elección de un ideal apelando a un plan divino para la raza humana. En este sentido sí que es diferente que exista Dios o que no exista. Claro que si un hombre acepta las normas éticas que él cree haber sido promulgadas por Dios, esto quiere decir que él ha proyectado libremente su ideal como el de un

hombre temeroso de Dios. Pero lo que importa es que, si realmente no hay un Dios que haya creado al hombre para algo, para que cumpla un determinado fin o alcance una meta, tampoco hay ningún orden moral dado al que pueda apelar el hombre para justificar su elección, La noción de que haya unos valores absolutos subsistiendo de por sí, sin pertenecer a una mente divina, en algún reino celestial, es totalmente inadmisible para Sartre. Cabría en lo posible que éste hubiera enfocado el asunto de un modo un tanto simplista, interpretando los «valores» simplemente en términos del acto de evaluación. Pero aun así seguiría seguramente insistiendo en que, si no hay Dios, tampoco hay posibilidad ninguna de que el hombre justifique su acto de evaluación, digamos como «racional», apelando a un ideal divinamente determinado de naturaleza humana que sea el canon del autocumplimiento o de la autorrealización. Lo cierto es que Sartre ve al hombre como un afanarse por la realización de un proyecto existencial básico: el de llegar a ser *l'en-soi-pour-soi* o Dios. Pero añade que este proyecto está condenado al fracaso, a la frustración, pues el concepto de la unidad del ser-en-sí y la conciencia es un concepto de suyo contradictorio. Y en este sentido sí que supone diferencia la (necesaria) inexistencia de Dios.

No quisiera Sartre producir la impresión de estar tratando de promover la anarquía moral o una elección puramente caprichosa de valores y de normas éticas. De ahí que arguya que el elegir entre *X* e *Y* es afirmar el valor de lo que elegimos (equivale a decir, por ejemplo, que *X* es mejor que *Y*), y que «nada puede ser bueno para nosotros sin que sea bueno para todos».[987] O, lo que es lo mismo, que al elegir uno un valor elige idealmente por todos. Si yo proyecto una cierta imagen de mí mismo según yo elijo ser, estoy proyectando una imagen ideal del hombre como tal. Si yo quiero mi propia libertad, debo querer la libertad de todos los demás hombres. En otras palabras, el juicio de valor es intrínsecamente universal, no ya en el sentido de que las demás personas hayan de aceptar necesariamente mi juicio, sino en el de que afirmar un valor es afirmarlo idealmente para todos los hombres. Con esto cree Sartre poder sostener que él no está induciendo a la elección irresponsable. Pues al elegir los valores y decidir sobre las normas éticas «yo soy responsable de mí y de todos».[988]

La validez de la tesis de que al elegir un valor elige uno idealmente por todos los hombres quizá no sea tan clara como Sartre parece creerlo. ¿Es lógicamente inadmisible para mí el comprometerme a actuar de un modo sin pretender que cualquier otra persona que se halle en igual situación deba comprometerse del mismo modo? Puede que lo sea; pero lo apropiado sería discutirlo más. Una ética filosófica que partiese de las premisas de Sartre tendría, sin duda, que consistir en un análisis del juicio de valor y del juicio moral en cuanto tal. Es innegable que dentro del marco de referencia de sus valores personalmente elegidos podría Sartre desarrollar una moral con un contenido concreto. Y que desde ese marco puede enjuiciar las actitudes y las acciones de las demás personas. Pero su sistema de ética personalmente elegido no podía ser legítimamente presentado como una exigencia del existencialismo, es

decir, no podía serlo si el existencialismo alumbra posibilidades de elección dejando a la vez enteramente a cada individuo el elegir de hecho. La verdad es que a algunos lectores les ha parecido que Sartre considera a fin de cuentas la libertad como un valor absoluto, y que de las premisas existencialistas podrían deducirse los lineamientos de un sistema ético. Más en tal caso el existencialismo necesitaría alguna revisión. Reaparecería la idea de que hay una común naturaleza humana.[989] Y quizá no tengamos por qué sorprendernos de que Sartre niegue que él considera la libertad como un valor absoluto. La libertad posibilita la creación o elección de valores, pero ella misma no es un valor. Sin embargo, difícilmente se probará que Sartre consiga hacer afirmaciones que no impliquen que el reconocimiento por el para-sí de su total libertad y la realización de esta libertad en la acción son intrínsecamente valiososos.

Capítulo XVII
El existencialismo de Sartre. — II

1. Sartre y el marxismo.

El existencialismo sartriano, del que hemos trazado un esbozo en el último capítulo, no excluye ni mucho menos el compromiso personal del hombre en una determinada situación histórica. Con sólo, pues, que Sartre no pretendiera que los valores que él estaba defendiendo fuesen absolutos en un sentido metafísico, no habría ninguna incompatibilidad entre su filosofía existencialista y su apoyo a la Resistencia en la Segunda Guerra Mundial. En cambio, respecto a su apoyo al marxismo la situación es más compleja. Si se tratara simplemente de colaborar con un partido político con miras a la realización de unos fines sociales que se considerasen deseables, tal colaboración tendría poco de incompatible con el existencialismo desde un punto de vista lógico, aun cuando nos sintamos inclinados a poner en duda la prudencia de un campeón de la libertad humana que haga causa común con un partido cuyos procedimientos dictatoriales son notorios. Pero es que el marxismo es una filosofía, con doctrinas, por no decir dogmas, irreconciliables con el existencialismo sartriano. Por ejemplo, mientras Sartre presenta el para-sí como la fuente de toda significación, el marxismo sostiene que la historia es en sí misma un proceso inteligible, un proceso que la mente humana puede discernir y que, cuando se lo afirma en la forma de materialismo dialéctico, representa conocimiento científico más bien que especulación metafísica. Plantéase, por lo tanto, la cuestión de hasta qué punto ha llegado Sartre a aceptar el marxismo como una filosofía, y, si lo acepta, habrá que ver si ha abandonado el existencialismo o trata de combinarlo con el marxismo.

En 1946 publica Sartre en *Les temps modernes* un largo artículo sobre «Materialismo y revolución».[990] En él acepta la visión marxiana del hombre como autoalienado y de la necesidad de la revolución para que esta alienación sea superada. Pero se opone al materialismo marxista. Admite, desde luego, que, históricamente, el materialismo ha estado «muy vinculado con la actitud revolucionaria»,[991] y que, previendo las cosas a corto plazo como lo suelen hacer el político o el activista político, es «el único mito que les va bien a las exigencias revolucionarias».[992] Al mismo tiempo insiste Sartre en que esto es precisamente el materialismo, un mito, y

no la expresión del conocimiento científico o de la verdad absoluta. Más aún, el materialismo dogmático hace imposible entender al hombre como sujeto libre que se autotrasciende. Cierto que los marxistas aseguran que su materialismo es dialéctico y diferente del viejo materialismo ya pasado de moda. Y en la práctica apelan, como es natural, a la libre actividad del hombre y cuentan con ella. Pero esto lo único que prueba es que, aunque el materialismo puede tener un valor pragmático temporáneo, una genuina filosofía de la revolución ha de descartar ese mito. Pues tal filosofía deberá ser capaz de asumir y explicar el movimiento de la trascendencia, en el sentido del sujeto humano que trasciende el presente orden social hacia una sociedad que todavía no existe, que por ello no es aún claramente percibida, y cuya creación busca el hombre, pero a la que no se llegará automática o inevitablemente. Esta posibilidad de trascender una situación dada y de captarla en una perspectiva que auné la intelección y la acción «es precisamente lo que llamamos libertad».[993] Y esto es lo que el materialismo es incapaz de explicar.

El artículo al que nos venimos refiriendo suena ciertamente todo él como un ataque contra el marxismo y, al menos por implicación, como una defensa del existencialismo. Sin embargo, Sartre afirma que «el Partido Comunista es el único partido revolucionario»,[994] y en una nota añadida con posterioridad aclara que su crítica iba dirigida no tanto contra Marx mismo como contra «el escolasticismo marxista de 1949».[995] En otras palabras, Sartre considera que el Partido Comunista es la vanguardia de la revolución social y el órgano de la trascendencia del hombre en una situación dada. Y en los artículos que publicó en *Les temps modernes* (1952...) sobre los comunistas y la paz defiende al partido y exhorta a los trabajadores a afiliarse a él. Sin embargo, Sartre mismo no se ha afiliado, y ha seguido creyendo que el marxismo se ha convertido en un dogmatismo que necesita que se le rejuvenezca a base de redescubrir al hombre como sujeto activo libre. Mientras el materialismo dialéctico conserve su forma actual, deberá seguir existiendo el existencialismo como una línea de pensamiento distinta. Pero si el marxismo llegara a rejuvenecerse basándose en el hombre más bien que en la naturaleza, cesaría el existencialismo de existir como filosofía distinta.

Este punto de vista halla su expresión en el escrito de Sartre *Question de méthode*,[996] que sirve de prefacio al primer volumen de su *Critique de la raison dialectique*.[997] Según Sartre, en ninguna época hay más de una filosofía viva, entendiendo por filosofía viva el medio por el que la clase ascendente viene a cobrar conciencia de sí en una situación histórica, ya sea claramente o de manera oscura, directa o indirectamente.[998] Del siglo XVII al XX halla Sartre tan sólo tres épocas de auténtica creación filosófica: «hay el "momento" de Descartes y Locke, el de Kant y Hegel, y finalmente el de Marx».[999] La filosofía de Marx es, pues, la filosofía viva de nuestro tiempo; y no puede ser superada mientras siga sin serlo la situación de la que surgió.[1000] Por desgracia, la filosofía de Marx ha dejado de crecer y padece

esclerosis, «Los conceptos abiertos del marxismo se han cerrado; ya no son claves, esquemas interpretativos; se los afirma por sí mismos, como un saber ya perfecto.»[1001] En terminología kantiana, las ideas regulativas se han transformado en ideas constitutivas, y los esquemas heurísticos se han convertido en dogmas impuestos por la autoridad. Esto ha significado que los marxistas falseen acontecimientos históricos como la revolución húngara de 1956, haciéndolos encajar a la fuerza en un rígido marco teórico,[1002] en tanto que el principio heurístico de buscar el universal en sus particularizaciones concretas ha degenerado en el principio terrorista «liquidad la particularidad»,[1003] liquidación que, bajo Stalin por lo menos, tomó una forma indiscutiblemente física.

Para Sartre, una filosofía viva es un proceso de «totalización». O sea, no una totalidad o un todo ya hecho, acabado, algo así como una máquina totalmente construida, sino más bien un proceso unificador o de sintetización que junta el pasado con el presente y se orienta hacia un futuro que no está determinado de antemano. El filósofo se halla dentro de un proceso en marcha, y no puede ocupar el puesto de Dios y ver toda la historia como una totalidad. Pero esto es precisamente lo que pretenden hacer los marxistas cuando hablan del futuro como si estuviera asegurado y de que la historia avanza inevitablemente hacia una determinada meta. Es más, hablando así convierten en un sinsentido la libre creatividad del hombre, aunque en su activismo político requieran y presupongan la libertad humana.

Una conclusión que es natural que se saque de la crítica de Sartre es la de que el marxismo no es ciertamente la filosofía viva de nuestro tiempo, aunque sea la ideología oficial de un poderoso movimiento sociopolítico. Sin embargo, Sartre no quiere admitir que el marxismo esté esclerótico por senilidad. «El marxismo es todavía joven, está casi en la infancia, apenas ha empezado a desarrollarse. Sigue siendo, pues, la filosofía de nuestro tiempo.»[1004] Lo que ocurre es que los teóricos del Partido Comunista han olvidado la inspiración originaria del marxismo. Y si, siguiendo a Engels, el marxista ve funcionar la dialéctica en la naturaleza misma, con total independencia del hombre, y considera que la historia humana es la prolongación de procesos naturales que se desarrollan inevitablemente, el hombre queda reducido a la condición de instrumento pasivo de una dialéctica hipostasiada. Pero, aunque ha sido deformado, el marxismo es capaz de redescubrir su inspiración originaria y su básico humanismo. Sartre cita la conocida frase de Engels, en carta a Marx, de que son los seres humanos mismos los que hacen su historia, aun cuando la hagan en una situación que condiciona su actividad.[1005] Y gusta de aducir textos parecidos en apoyo de su tesis de que el marxismo puede redescubrir dentro de sí la idea del hombre en tanto que definido por su propio proyecto, por su movimiento de trascendencia hacia sus posibilidades, hacia un futuro que, aunque condicionado por el presente, sólo puede hacerse realidad mediante la libre acción del hombre.

Si el marxismo retorna a su inspiración originaria y redescubre dentro de sí la dimensión humanista, «el existencialismo no tendrá ya razón de ser».[1006] O sea,

dejará de existir como una línea de pensamiento distinta y será absorbido, retenido y superado en «el movimiento totalizador de la filosofía»,[1007] en la única filosofía viva y pujante de nuestro tiempo. El marxismo es, sin duda, la única filosofía que expresa realmente la conciencia del hombre que vive en un mundo de «escasez» (*rareté*), en un mundo en el que los bienes materiales están distribuidos sin equidad y que, como consecuencia de ello, se caracteriza por el conflicto y el antagonismo entre las clases. Y un marxismo humanizado (un marxismo existencializado, podríamos decir) sería la única filosofía auténtica de la revolución. Ahora bien, si se realizase de veras la revolución social y llegase a haber una sociedad de la que estuvieran ausentes la escasez y el antagonismo de clases, entonces el marxismo habría cumplido plenamente su destino y sería sucedido por otra filosofía «totalizante», una filosofía de la libertad.[1008] En otras palabras, decir que el marxismo es la única filosofía viva de nuestro tiempo no es decir que sea la filosofía definitiva para todo tiempo futuro.

2. Los objetivos de la Critique:

Nos hemos venido refiriendo al ensayo sobre el método (*Question de méthode*), que en un principio se intituló *Existencialismo y marxismo*. Sartre nos hace saber[1009] que aunque este ensayo lo escribió antes que la *Crítica de la razón dialéctica*, a la que luego le ha servido de introducción, la *Crítica* es anterior desde el punto de vista lógico, puesto que proporciona los fundamentos críticos del ensayo sobre el método. Lo cual no quita que el ensayo sea mucho más fácil de leer que la *Crítica* misma, que es larga, abundante en divagaciones y de un estilo profuso.

En la *Crítica* estudia Sartre el pensamiento dialéctico considerándolo el único modo de entender la historia. Hace una distinción entre el racionalismo analítico y el dialéctico. La razón analítica, representada por el racionalismo del siglo XVIII y por el positivismo, adopta la postura de un espectador, de un juez externo. Además, intenta explicar los hechos nuevos a base de reducirlos a los viejos; es, pues, incapaz de entender la emergencia de la novedad. En cambio, la razón dialéctica, que procede mediante la tesis, la antítesis o negación, y la negación de la negación, no reduce lo nuevo a lo viejo; ni intenta explicar el todo resolviéndolo en sus partes constitutivas. Expresa un movimiento irreversible, orientado a la emergencia de la novedad. Se la puede describir, nos dice Sartre, como «la absoluta inteligibilidad de una novedad

irreductible en tanto que novedad irreductible».[1010] Ella entiende las «partes», por ejemplo las situaciones históricas concretas y los grupos sociales, no a la luz de una totalidad en el sentido de un todo completo o acabado, sino en los términos de un proceso de totalización en marcha, orientado hacia lo nuevo.

Está, pues, de acuerdo Sartre con los marxistas en que el movimiento de la historia sólo puede ser entendido por el pensar dialéctico. Pero les reprocha que no fundamenten *a priori* el método dialéctico. Por su parte, él se propone establecer *a priori* «el valor heurístico del método dialéctico, cuando éste es aplicado a las ciencias del hombre, y la necesidad, sea cual fuere el hecho de que se trate, con tal que sea humano, de ponerlo en la totalización en curso (*dans la totalisation en cours*) y de entenderlo en este contexto».[1011] Así, Sartre desea entender la alienación, en las alienaciones reales de la historia concreta y por medio de ellas, como una «posibilidad *a priori* de la praxis humana».[1012] En el primer volumen de la *Crítica* no trata de aumentar nuestro conocimiento de los hechos históricos, ni quiere desempeñar el papel del sociólogo estudiando el desarrollo de sociedades o grupos particulares. Sino que prefiere preguntar: «¿en qué condiciones es posible el conocimiento de una historia? ¿Hasta qué punto pueden ser necesarias las conexiones que se sacan a la luz? ¿Qué es la racionalidad dialéctica, cuáles son sus límites y sus fundamentos?».[1013] De ahí que Sartre titule esta obra *Crítica de la razón dialéctica*, con un término sugerido obviamente por el uso que hizo Kant del término *Kritik*. Por cierto que en un pasaje observa Sartre que, «parodiando» a Kant, su tentativa podría decirse que es la de sentar las bases de unos «Prolegómenos a toda antropología futura».[1014]

Sin embargo, la mención de Kant puede resultar desorientadora. Pues aunque Sartre pregunte por las condiciones de posibilidad para que la historia sea un proceso inteligible pero no determinado, él no considera su pregunta como puramente formal, como una reflexión que la mente haga sobre un patrón de pensamiento que ella imponga a un proceso de estructura de suyo no dialéctica. El vocablo «dialéctica», advierte Sartre, se puede emplear de dos modos, para significar o bien un método, un movimiento del pensamiento, o bien un movimiento en el objeto del pensamiento. Y él sostiene que las dos significaciones no son sino dos aspectos de un único proceso. La razón dialéctica tiene ciertamente que reflexionar sobre sí misma; pues «puede ser criticada, en el sentido en que entendía Kant el término»,[1015] solamente por sí misma. Pero captar las estructuras básicas del pensamiento dialéctico es comprender también las estructuras básicas del movimiento de la historia. La reflexión de la razón dialéctica sobre sí misma puede verse, por lo tanto, como la historia haciéndose consciente de sí.

Lo que intenta Sartre en el primer volumen de la Crítica es conciliar la tesis de que el hombre hace la historia, y por lo mismo la dialéctica, con el reconocimiento de que la actividad humana está, de hecho, sujeta a los límites que le imponen las condiciones antecedentes, hasta el punto de que puede parecer que el hombre, en vez

de ser el hacedor de la dialéctica, la esté «sufriendo». Para decirlo de otra forma: Sartre está decidido a mantener su visión existencialista del hombre como agente libre, definido por su propio proyecto, y también está decidido a adoptar y defender la interpretación marxista de la historia como proceso dialéctico. Su decisión de hacer de la libertad humana el factor básico de la historia significa que le es imposible aceptar cualquier interpretación mecanicista de la historia que implique que los seres humanos son meras marionetas o simples instrumentos de una ley que opera en la naturaleza aparte del hombre y rige asimismo la historia humana. En la Crítica no parece que esté Sartre dispuesto a declarar rotundamente que carece de sentido cuanto se diga acerca de un proceso dialéctico en la misma naturaleza, aparte del hombre. Pero pone en claro que la pretensión de que hay un tal proceso no pasa de ser, a su juicio, una hipótesis no verificada que deberá desecharse. Y él solamente presta atención a la historia humana, insistiendo en que es hecha por el hombre, mientras que la naturaleza «en sí» no es, evidentemente, creación del hombre. Al mismo tiempo, la decisión de Sartre de defender la tesis de Marx y Engels de que la actividad humana está sujeta a las condiciones antecedentes significa que tiene que recalcar más que en El ser y la nada el influjo de la situación del hombre. Por ejemplo, el hombre existe en un entorno material, y aunque lo modifica con su trabajo, el entorno (o la naturaleza, no «en sí» sino en relación al hombre) actúa sobre él y condiciona su actividad. Dentro de ciertos límites el hombre puede cambiar su medio ambiente, su entorno; pero entonces el ambiente cambiado constituye una nueva objetividad, un nuevo conjunto de condiciones antecedentes que influyen en la actividad humana y la limitan. Dicho de otro modo: la relación entre el hombre y la naturaleza es una relación dialéctica cambiante. Y análoga observación cabe hacer a propósito de la relación entre el hombre y su ambiente social. Las sociedades y los grupos los crea el hombre; pero cada ser humano nace en un ambiente social, y el hecho de la presión social es innegable, aunque el hombre es capaz de trascender una determinada situación social para el logro de su proyecto, y, si éste se realiza, constituye una nueva objetividad o un nuevo conjunto de condiciones antecedentes.

La conciliación de las dos tesis, que el hombre hace la historia y que su actividad está sujeta a las condiciones antecedentes que la limitan, sólo se conseguirá, según Sartre, descubriendo las raíces de todo el proceso dialéctico de la historia en la praxis o acción humana. Nos dice Sartre que en el primer volumen de la Crítica busca «exclusivamente los fundamentos inteligibles de una antropología estructural, en cuanto que, por supuesto, estas estructuras sintéticas constituyen la condición misma de una totalización en curso orientada a perpetuidad».[1016] Trata primero de la que llama él dialéctica constituyente. Cáptase ésta en y por la reflexión sobre la praxis del individuo, sobre su trabajo productivo; y es, en efecto, la dialéctica del trabajador considerado como un individuo. A continuación trata Sartre de mostrar cómo la dialéctica constituyente da origen a su negación, la anti-dialéctica, en la que el hombre deviene prisionero de su propio producto, de lo «práctico-inerte». Este es,

desde luego, el campo de la alienación, el campo en que los seres humanos están unidos en «colecciones», como esos individuos a los que se los pone juntos porque han de atender a la conservación y al funcionamiento de una maquinaria. En tercer lugar, el paso de la negación a la negación de la negación se efectúa al constituirse el «grupo», en el que los seres humanos son unidos por la participación en un fin o proyecto común y trascienden la situación en que estaban individualmente para realizar unas posibilidades mediante una libre acción concertada, Así pues, la tercera fase, descrita como la dialéctica constituida, es en efecto la dialéctica del grupo. El proceso entero, en todas sus fases, hunde sus raíces en la praxis humana, en la acción productiva del hombre. Y si podemos decir que en la autorreflexión de la razón dialéctica cobra conciencia de sí la historia, esto significa que la praxis humana se hace consciente de sí misma y de sus dialécticos desarrollos como actividad libre que presupone condiciones antecedentes.

En el primer volumen de la Crítica sigue, pues, Sartre lo que él llama un método regresivo, retrocediendo hasta la subyacente estructura dialéctica de las relaciones entre el hombre y la naturaleza y entre los seres humanos. Indaga las estructuras fundamentales que posibilitan el sostener con verdad que son los hombres los que hacen la historia, pero que la hacen sobre la base de los condicionamientos previos. Claro que la acción humana puede dar unos resultados que difieran de los que el agente se proponía obtener. Puede que un grupo efectúe una acción concertada que a los miembros del grupo les parezca que ha de ser exitosa y, sin embargo, el resultado a la larga, el efecto «diacrónico» como lo llama Sartre, sea distinto de lo que el grupo pretendía o trataba de conseguir. Para poner un ejemplo sencillo, «la victoria de 1918 crea en el común campo de batalla de Europa la posibilidad de la derrota de 1940».[1017] Diríase que, a largo plazo, más que de un hacer los hombres la historia, de lo que se trata es de que sufren o están sometidos a una necesidad que ellos no controlan. Es preciso, pues, emplear el método de «progresión sintética» para unificar las múltiples acciones humanas o, mejor, para patentizar cómo se «totalizan» incesantemente en un inteligible pero indeterminado proceso histórico. Y Sartre nos promete que en un segundo volumen de la *Crítica* «tratará de establecer que hay una historia humana, que tiene una verdad y una inteligibilidad».[1018]

El desarrollo de una filosofía general de la historia no es, por cierto, lo que parecía poder esperarse del autor de *El ser y la nada*. Pero será mejor que dejemos el comentario crítico para después de señalar, aunque de un modo forzosamente breve y esquemático, las principales directrices del pensamiento contenido en el único volumen de la *Crítica* publicado hasta ahora. De momento, bástenos con advertir que Sartre está decidido a probar una tesis, a defender la opinión de que el marxismo es la única filosofía viva de nuestro tiempo, aun cuando necesite que se le rejuvenezca con una inyección de existencialismo.

3. La praxis individual.

Como ya hemos indicado, Sartre comienza por considerar la acción o praxis del individuo. Pues son los hombres los que hacen la historia, y si la historia es una totalización dialéctica de las acciones de los individuos, es esencial evidenciar que la acción humana posee una estructura intrínsecamente dialéctica. «Toda la dialéctica histórica estriba en la praxis individual, que es ya dialéctica, es decir, en la medida en que la acción es en sí misma una trascendencia negadora de una contradicción, la determinación de una totalización presente en nombre de una totalidad futura, un obrar real y eficaz de la materia.»[1019]

Esta fastidiosa jerga es utilizada para referirse a situaciones de lo más corrientes. Sartre supone que la existencia del hombre es como un organismo vivo. Es decir, lo orgánico niega lo inorgánico. Pero el hombre experimenta necesidad (*besoin*). Necesita comida, por ejemplo. Y de esta necesidad nos dice Sartre que es una negación de la negación, o sea, que el organismo se trasciende a sí mismo hacia su entorno material. Con ello totaliza su entorno como el campo de sus posibilidades, esto es, como el campo en el que trata de hallar la satisfacción de sus necesidades y de conservarse como una totalidad orgánica en el futuro. La acción procedente de la necesidad es un trabajo de la materia.

Totalizando así su entorno, el hombre lo constituye como una totalidad pasiva. «La materia revelada como una totalidad pasiva por un ser orgánico que procura encontrar en ella su ser, he aquí la Naturaleza en su primera forma.»[1020] Pero la Naturaleza, constituida de este modo, reacciona contra el hombre mostrándose como una amenaza para la vida del organismo humano, como un obstáculo y un posible peligro de muerte. En este sentido, la Naturaleza niega al hombre. Sartre sigue manteniendo el punto de vista, que mantuvo en *El ser y la nada*, de que es la conciencia la que confiere significación al ser-en-sí. Porque es el trascender del organismo hacia su entorno natural lo que revela este entorno y su peligro amenazante. El que la Naturaleza niegue al hombre se debe, por lo tanto, al hombre mismo. Pero esto no altera el hecho de que la Naturaleza aparezca como una amenaza o un peligro de destrucción. Y, según Sartre, el hombre, para protegerse, se ha de convertir en «materia inerte». O sea, ha de actuar sobre la materia por medio de un instrumento, ya sea éste un utensilio en el sentido ordinario del término, ya su propio cuerpo tratado como instrumento o utensilio. Ahora bien, este actuar, esta acción es inspirada por un proyecto y tiene, por tanto, una función mediadora entre el presente y el futuro, en el sentido de que la acción del hombre sobre su entorno material va dirigida a la propia conservación del hombre, como totalidad presente, en el futuro. «La praxis no es primeramente sino la relación del organismo como un futuro exterior al organismo presente como una totalidad amenazada.»[1021] Así pues, es mediante su trabajo productivo, y por lo tanto a través de la mediación de la

Naturaleza, como el hombre se totaliza, conectándose como totalidad presente consigo mismo como posibilidad futura, como la meta de su movimiento de trascendencia. Según Sartre, las relaciones entre el hombre y su entorno material toman así la forma de «circularidad dialéctica»,[1022] siendo «mediado» el hombre por las cosas en la medida en que las cosas son «mediadas» por el hombre.

Pero aun al nivel de la praxis individual es evidente que hay relaciones entre los individuos, por más que el grupo genuino no pertenezca a esta fase de la dialéctica. Considérese, por ejemplo, a dos trabajadores que se ponen de acuerdo para intercambiar sus productos. Cada uno de ellos se convierte voluntariamente en un medio para el otro, en y a través de su producto. Y podemos decir que cada uno reconoce la praxis y el proyecto del otro. Pero la unidad no pasa de ahí. En un mundo de escasez es obvio que cada hombre representa una amenaza o un peligro para el otro. Y esta situación lleva al conflicto más que a la auténtica unidad, aun cuando un hombre consiga obligar a otro a servirle de instrumento para el logro de su propio fin. A juicio de Sartre, «la unidad viene de fuera»,[1023] tema éste ya familiar desde *El ser y la nada*. En algunos casos la unificación es cosa que afecta sólo a la conciencia de un tercer partícipe. Uno de los ejemplos aducidos por Sartre es el de un burgués que, estando de vacaciones, mira por una ventana y ve a dos obreros trabajando, uno en un camino y el otro en un jardín. El espectador los niega al diferenciarse él, como burgués ocioso, de los dos trabajadores; pero, al hacerlo así, los une en los términos de su praxis, de su trabajar. Esta unificación tiene, desde luego, un fundamento en lo factual, puesto que los dos hombres están realmente trabajando; pero la unificación misma se produce en la mente del que los contempla, no en las mentes de los obreros, los cuales *ex hypothesi* se ignoran el uno al otro. Sin embargo, en otros casos la unificación (o totalización) se efectúa en una pluralidad de conciencias por la mediación de un tercer interviniente. Por ejemplo, ante un empresario explotador puede producirse en las mentes de los obreros una conciencia-del-nosotros, la de los explotados.

Según se ha hecho notar, el tratamiento explícito de temas como el de la explotación no pertenece, de suyo, a la consideración de la primera fase de la dialéctica. Porque la praxis individual en cuanto tal no entraña ni la explotación ni la formación de un grupo. Pero, a la vez, en la praxis individual va prefigurada la posibilidad de esos desarrollos. Y esto es lo que Sartre quiere indicar. El sostiene que las condiciones de posibilidad de la dialéctica de la historia, interpretada por supuesto siguiendo las líneas marxianas, están presentes desde el comienzo en la praxis individual, de suerte que la acción humana es el fundamento de toda la dialéctica. Para decirlo de otro modo, Sartre procura mantener la posición del para-sí en *El ser y la nada* como dador de sentido. Por ejemplo, arguye que en la Naturaleza en sí no hay escasez. La escasez está presente en la Naturaleza sólo a través de la mediación del hombre, o sea, en relación a las necesidades humanas. Tan pronto como se presenta en el entorno material, haciendo que la Naturaleza aparezca como una

amenaza para la vida del hombre, la escasez rebota, por decirlo así, contra el hombre mismo, haciendo que a cada uno le parezca su semejante un peligro amenazador. Esta situación posibilita, a su vez, no sólo el conflicto, la violencia[1024] y la explotación, sino también el que se formen genuinas agrupaciones. De modo que, acogiendo Sartre la concepción marxiana de que el hombre está en una relación dialéctica con su entorno antes ya de que surja el conflicto y de que se desarrolle el antagonismo de clases —por lo menos entendido el «antes ya» en un sentido lógico—, puede también afirmar que las condiciones de posibilidad de toda la dialéctica de la historia están precontenidas en la libre acción del hombre, y que, por lo tanto, la historia es hecha por el hombre.

4. La antidialéctica y la dominación de lo práctico-inerte.

Cuando habla de la escasez refiérese Sartre a la escasez de productos, de instrumentos, de trabajadores y de consumidores. Pero a la que se refiere básicamente es a la escasez de los bienes necesarios para el mantenimiento de la vida humana. Así entendida, la escasez fundamenta la posibilidad de la división social entre poseedores y no poseedores, o al menos entre consumidores y subconsumidores, y con ella la diferencia de clases. Tal diferencia puede ser el resultado de una guerra, cuando a un pueblo se le obliga a trabajar para otro. Pero lo que es inevitable es que en un mundo de escasez haya diferencias de clases. En cuanto a cómo se determinan las relaciones y las estructuras sociales, acepta Sartre la doctrina marxiana de que dependen del modo de producción. «El descubrimiento esencial del marxismo es que el trabajo, como realidad histórica y como utilización de determinados instrumentos en un medio social y material ya determinado, es la base real de la organización de las relaciones sociales. Este descubrimiento es ya indiscutible, [...] En el medio de la escasez, todas las estructuras de una sociedad determinada se basan en su modo de producción.»[1025] Al mismo tiempo Sartre atisba, tras la división y la lucha sociales, la negación del hombre por el hombre, «la negación del hombre por la materia considerada como la organización de su ser fuera de sí en la Naturaleza».[1026]

El punto de vista del que es expresión esta muestra típica de la jerga sartriana puede ponerse en claro del siguiente modo: Para superar la escasez, el hombre actúa sobre su entorno material e inventa utensilios con que transformarlo. Pero entonces la

materia elaborada por el hombre (*matière oeuvrée*) se vuelve contra el hombre, haciéndose «contra-hombre». Así los campesinos chinos ganaron «en contra de la Naturaleza»[1027] terrenos cultivables a base de seguir una política de desforestación. El resultado fue una serie de inundaciones frente a las cuales no hubo ya protección posible. La Naturaleza mostró una «contra-finalidad» y afectó a la praxis humana y a las relaciones sociales. Asimismo, la invención de las máquinas y el desarrollo industrial tenían por fin la superación de la escasez, pero de hecho produjeron una ulterior negación del hombre, al convertir a los seres humanos en esclavos de las máquinas. El hombre cae así bajo el dominio de lo «práctico-inerte» que él mismo ha creado, El hombre hace la máquina; pero la máquina reacciona luego contra el hombre, reduciéndole al nivel de lo práctico-inerte, de lo que puede ser manejado. Cierto que el hombre sigue siendo el para-sí, y, por lo tanto, libre. A la vez, con todo, se somete a la dominación de la materia elaborada (*matière oeuvrée*), que es obra suya y que representa al hombre como fuera de sí mismo, como objetivado en la materia. De modo que el hombre queda alienado o extrañado de sí.

Insiste mucho Sartre en el poder que tiene la materia elaborada de afectar a las relaciones sociales. «Es el objeto y sólo el objeto el que combina los esfuerzos humanos en su inhumana unidad.»[1028] Por ejemplo, lo que diferencia a los obreros en cualificados y no cualificados son las exigencias de la máquina. Y es también lo práctico-inerte lo que determina la estratificación de las clases, siendo una clase para Sartre una colectividad o colección. En ésta los seres humanos están unidos por algo exterior a ellos, a la manera como lo está un número de individuos que esperan un autobús que llegará ya repleto de gente. Puestos en fila, constituyen una «serie» no porque estén así, sino en el sentido de que cada individuo está interesado exclusivamente por obtener una plaza en el autobús; o sea, que es en la serie una unidad para la que los demás miembros de la serie son rivales o enemigos en potencia. De forma parecida, en una fábrica cada obrero se interesa por ganar su sueldo, y lo que junta a unos obreros con otros en esta particular colección es la máquina o la cadena de montaje. Una vez más es la materia elaborada o lo práctico-inerte lo que está en la base de la división de clases. Para decirlo con un término hegeliano: Sartre se refiere a la clase «en sí», no a la clase «para sí». Y acepta la tesis marxista de que el modo de producción determina la naturaleza de la división de clases.

Este sometimiento del hombre a la materia representa lo que llama Sartre la anti-dialéctica.[1029] Y pone tanto énfasis en ello que no han faltado quienes tachen su actitud de casi maniquea, como si identificara la materia con el mal o con la fuente del mal. Sea lo que fuere de esto, deberá tenerse en cuenta que para Sartre la materia elaborada es el hombre exteriorizado y que la sujeción del hombre a lo práctico-inerte es en cierto modo sujeción a sí mismo, aunque con autoextrañamiento o autoalienacíón. Aun esclavizándose a sus creaciones, el hombre permanece libre. Y así como la dialéctica constituyente entraña la posibilidad de una anti-dialéctica, así

ésta entraña también la posibilidad de la dialéctica constituida. Con lo que la clase en sí puede llegar a ser la clase para sí, y la serie se puede transformar en el grupo.

5. El grupo y su destino.

Esta transición no es, para Sartre, algo inevitable o automático, sino que depende de la libertad humana, de que los individuos nieguen la dominación de lo práctico-inerte y trasciendan la situación social creada por tal dominio yendo hacia una nueva forma social, con miras a constituirla o hacerla «sobre la base de la anti-dialéctica».[1030] La unificación de los trabajadores como un auténtico grupo, que actúe concertadamente para lograr un fin común, debe venir de dentro. La transformación de la serie en un grupo o de la clase en sí en la clase en sí y para sí se consigue mediante una síntesis, un matrimonio, digamos, de la libertad originaria que se expresa en la praxis individual, en la dialéctica constituyente, con la totalización externamente producida en una serie que pertenece a la fase de la anti-dialéctica.

La constitución originaría del grupo representa un brote de libertad. Pero Sartre no se hace ilusiones sobre la estabilidad del grupo. Una vez logrado su fin inmediato, por ejemplo la toma de la Bastilla, tiende a la fragmentación o a dejarse relegar. El peligro de atomizarse se conjura, si acaso, mediante «el juramento» (*le serment*), término que se ha de entender no en el sentido de un juramento formal o de un contrato social, sino más bien en el de voluntad de mantenerse agrupados. Esta voluntad, empero, ha de ir inevitablemente acompañada del ejercicio de la coerción contra aquellos miembros del grupo que con sus acciones tiendan a desintegrarlo. En otras palabras, la conservación de un grupo requiere el desarrollo de la autoridad y del institucionalismo. Y entonces al dirigente o a los dirigentes del grupo quizá les venga la tentación de hacer pasar su voluntad por la voluntad «real» de todos, considerados como constituyendo una totalidad orgánica. Pero Sartre rehúsa el admitir que el grupo sea o pueda ser una entidad orgánica que esté por encima de sus miembros interrelacionados o sea capaz de imponerse a ellos. Verdad es que el líder puede arreglárselas para conseguir no sólo que su voluntad se imponga, sino también que sea aceptada por los demás miembros como suya. Mas entonces el miembro individual queda reducido al estado de entidad cuasi-inorgánica, en tanto que «el grupo es una máquina que el soberano hace funcionar *perinde ac cadaver*».[1031] El grupo puede llegar a parecer, así, una entidad inorgánica, una máquina; pero, quitada la coerción, sus miembros tienden a disgregarse, poniendo de manifiesto que mientras

que ellos son entidades orgánicas individuales, el grupo no lo es.

El Estado es, para Sartre, el grupo de organizadores y administradores al que los demás grupos que componen una determinada sociedad han concedido autoridad, probablemente más por impotencia que porque quisieran positivamente concedérsela, cierto que el Estado organizado es necesario para que todos los grupos estén protegidos; pero el Estado no es una entidad orgánica de naturaleza poco menos que sagrada.[1032] Y su legitimidad consiste en su capacidad de combinar y manejar los demás grupos y colectividades. «La idea de una difusa soberanía popular que tome cuerpo en el soberano es una mistificación, No hay ninguna soberanía difusa. La legitimidad del soberano es simplemente un hecho empírico, la habilidad para gobernar. "Yo obedezco porque no puedo proceder de otro modo".»[1033]

Rechaza, pues, Sartre cualquier deificación del Estado. Y, como era de esperar, acepta la tesis marxista de que, en la lucha de clases, el Estado actúa como «el órgano de la(s) clase(s) explotadora(s)».[1034] Al mismo tiempo reconoce que, aunque el Estado actúe como el órgano de una clase dominante, no por eso deja de atribuirse la representación del interés nacional y la capacidad de tener una visión «totalizante» del bien común y de imponer su política mediadora incluso a la clase dominante. Ahora bien, esto equivale a decir que el grupo que constituye el Estado trata de mantenerse a toda costa como el soberano legítimamente aceptado «sirviendo a los intereses de la clase de la que procede, y, si fuese preciso, contra sus propios intereses».[1035] O sea, lisa y llanamente, que un gobierno que se componga de individuos de una determinada clase puede tener una visión más amplia que la que *prima facie* sugerirían los intereses o ventajas de esa clase. Supuesto éste que, en términos marxistas, se ha de interpretar como una forma sutil de mantener la posición de la clase dominante, que de lo contrario se vería amenazada.

Para ser justos con Sartre, hay que reconocer que está dispuesto a hacer extensiva al Estado comunista su visión un tanto cínica del Estado. En su opinión, lo que le interesa al grupo que domina en el Estado es reducir a los demás grupos a colecciones o series y, simultáneamente, condicionar a los miembros de esas series de tal modo que tengan la ilusión de que forman parte de una auténtica totalidad. No otra cosa trató de lograr el gobierno nazi. Y lo mismo se aprecia también en la llamada dictadura del proletariado. Decir que el proletariado ejerce una dictadura es, para Sartre, «mistificación». La realidad es que el grupo dominante procura ante todo que no se formen otros grupos auténticos y combina la coerción con los procedimientos conducentes a que se mantenga la ilusión de que su interés coincide con el de la totalidad.

6. Comentarios críticos.

La atmósfera de *El ser y la nada* es evidentemente distinta de la de la *Crítica de la razón dialéctica*. En la primera obra es el individuo totalmente libre el que está en el centro del cuadro, el individuo quien escoge sus propios valores y constantemente se trasciende hacia sus futuras posibilidades a la luz de su libremente elegido ideal operativo básico, hasta que al morir recae en la facticidad de *l'en-soi*, de lo en-sí. A pesar de sus ejemplos tópicos, la obra puede ser tenida por un análisis abstracto de los dos conceptos fundamentales del para-sí y el en-sí y su aplicación al hombre en todo momento. La segunda obra, la *Crítica*, trae al primer plano el movimiento general de la historia e insiste mucho más en el grupo y en la acción concertada que el grupo efectúa en cuanto que trasciende una determinada situación social con miras a realizar una sociedad nueva. Además, aunque en la primera obra reconoce ciertamente Sartre que cada ser humano existe y actúa en una situación histórica dada, y que el ejercicio de la libertad humana es influido por muchos factores ambientales, fisiológicos y psicológicos, lo que principalmente trata de probar es que las limitaciones de la libertad humana lo son sólo porque el individuo les confiere este significado. En la Crítica reaparece, sin duda, este enfoque; pero se recalca mucho más la presión coercitiva de las condiciones antecedentes sobre la actividad humana. «Por encima de todo, que nadie vaya a interpretarnos como si quisiéramos decir que el hombre es libre en todas las situaciones, según lo pretendían los estoicos. Lo que queremos decir es exactamente lo contrario, a saber, que todos los hombres son esclavos en la medida en que su experiencia vital se desenvuelve en el campo de lo práctico-inerte y en tanto en cuanto este campo está originariamente condicionado por la escasez.»[1036]

Sin embargo, el llamar la atención sobre las diferencias entre El ser y la nada y la Crítica de la razón dialéctica no es negar que haya entre ambas obras una continuidad perceptible. En la primera se puede decir que hay una relación dialéctica entre el para-sí y lo en-sí, entre la conciencia y el ser. Negando el ser surge la conciencia, la cual presupone por tanto el ser-en-sí y depende de éste. Y, a la vez, el ser-en-sí necesita que haya conciencia para tener significado y para revelarse como mundo. En la Crítica esta relación dialéctica adopta la forma de la que se da entre el hombre y su entorno material. El hombre presupone un entorno material y actúa sobre él; pero el entorno se manifiesta como Naturaleza sólo a través de la mediación del hombre. En *El ser y la nada* hay también una relación dialéctica entre las distintas conciencias, ya que se dice que el para-sí niega al Otro y sin embargo lo necesita. La «mirada» del Otro amenaza al yo y, a la vez, se le manifiesta. En la *Crítica* la amenaza representada por el Otro es descrita en los términos del concepto de escasez más bien que en los del de la mirada; pero se sigue dando la fundamental relación dialéctica. Por lo demás, pese al relieve que otorga Sartre a la idea de grupo, deja bastante en

claro con sus explicaciones de la génesis, naturaleza y disgregación de éste que el factor básico sigue siendo, a su juicio, el libre agente individual. Y aunque en la *Crítica* se insiste mucho más en la influencia constrictiva de las condiciones antecedentes, la dominación del hombre por la materia es representada como sujeción del hombre a sí mismo en cuanto exteriorizado, como un autoextrañamiento que puede ser libremente trascendido.

Puesto que Sartre no ha abandonado simplemente el existencialismo para pasarse al marxismo, sino que ha tratado de combinar los dos reinterpretando el marxismo a la luz de una antropología existencialista, es de esperar que se hallen en su pensamiento elementos de continuidad y de discontinuidad entre ambas filosofías. Pero de ello no se sigue necesariamente que su marxismo existencializado carezca en absoluto de ambigüedades. Como hemos visto, intenta combinar dos tesis: por un lado, la de que es el hombre mismo el que hace la historia, y la hace en un sentido que excluye el que pueda afirmarse que quede asegurada en el futuro una determinada situación social, como si fuese, digamos, el resultado inevitable del funcionamiento de una ley dialéctica que rigiera el proceso histórico; por otro lado, la tesis de que el patrón dialéctico no le es simplemente impuesto a la historia por la mente humana, sino que la historia posee una estructura dialéctica tal que tiene pleno sentido decir que el hombre está sometido a la dialéctica o que la sufre. Sartre desea mantener el concepto del hombre como agente libre y al mismo tiempo quiere dar cabida a la idea de que el hombre es esclavo de lo práctico-inerte. Desea afirmar por una parte que es el hombre quien hace libremente el movimiento dialéctico de la historia, y, por otra parte, propone que se vea la historia como un proceso inteligible no determinado de antemano. Si por lo de «inteligible» quisiera decir simplemente Sartre que los historiadores pueden escribir explicaciones inteligibles de los sucesos y movimientos históricos, no habría más dificultad que la de los interrogantes que al filósofo se le ocurriesen acerca, por ejemplo, de lo que tengan que ver la reconstrucción hecha por un historiador en la actualidad y un pasado que ya no existe. Pero cuando Sartre asegura que la historia es inteligible, evidentemente no quiere decir sólo que la historiografía es posible. Su tesis es que la historia, como un todo, aunque inacabado, como un proceso de «totalización», entraña un movimiento inteligible. Y cuanto más recalca esta tesis, más se aproxima Sartre a un enfoque teleológico de la historia que lleva inevitablemente a la conclusión que él desea evitar, a saber, la de que la historia es gobernada por una ley dialéctica cuyo instrumento es el hombre.

Sartre tal vez replique, por ejemplo, que el afirmar que es el hombre el que hace la historia, y, por lo mismo, su trama dialéctica, no es incompatible con sostener que el hombre no impone sin más esa trama, ese patrón, sino que lo halla o lo reconoce. Pues el hombre halla aquello que él ha realizado. Si encuentra en la historia su propia auto alienación y su esclavizarse a lo práctico-inerte, es que reconoce en la reflexión lo que él mismo ha efectuado. Mas de aquí no se sigue que el hombre cause

deliberadamente su esclavizamiento. Lo que realmente pasa es que la actividad del hombre está condicionada ya desde el inicio por una determinada situación antecedente. El hombre actúa libremente, pero no en un vacío. Su acción tiene unos resultados que constituyen condicionamientos previos a las acciones de los demás. Y así sucesivamente. Dada la situación básica del hombre, el curso de su historia es el que podía esperarse que fuese. Mas no por ello deja de ser la relación de la actividad de agentes libres. A la historia no se la debe representar como una entidad que esté por encima de la acción humana y que la determine. Es la acción humana, en cuanto sujeta a la presión forzosa de las condiciones antecedentes. Y esta presión puede llegar a ser avasallante, aunque no destruya la libertad básica del hombre ni su capacidad de trascender su esclavizamiento.

Sin embargo, por mucho que haga Sartre por conciliar posiciones que a primera vista parecen incompatibles, es difícil quedar satisfecho con su solución. Según hemos hecho notar, Sartre busca en el hombre mismo las condiciones de posibilidad de la dialéctica de la historia. Esto le permite sostener que es el hombre mismo el que hace la historia y su textura dialéctica, y que no hay ninguna ley dialéctica impersonal que funcione independientemente del hombre y se valga de él como de un instrumento. Ahora bien, dado que el hombre actúa en una situación, pudiéramos sentirnos inclinados a concluir que el movimiento de la historia no es más que el despliegue o el desarrollo de la originaria o básica relación dialéctica entre el hombre y su entorno. En otras palabras, ese fundar Sartre la dialéctica en el hombre mismo adolece de ambigüedad. Podría querer decir que el hombre se halla habiendo elegido el actuar de un modo cuando pudo haber actuado de otro modo. O podría implicar también que el movimiento dialéctico de la historia es el desarrollo de una situación básica, desarrollo que en principio es predecible. En este segundo caso, parecería razonable hablar de la operación de una ley, aun cuando se tratara de una ley de la naturaleza del hombre como existiendo en un determinado entorno. No habiendo sido publicado todavía el segundo volumen de la Crítica, difícilmente podemos saber cómo se propone desarrollar Sartre su concepción de la historia humana como poseedora de «una verdad y una inteligibilidad»[1037] sin que esto implique que el proceso histórico sea necesario. Pero no nos sorprendería que la empresa se le hiciese un tanto ardua y que se viese forzado a declarar que la razón analítica es incapaz de captar el movimiento del pensamiento dialéctico.

Las observaciones que preceden son sólo algunas de las dificultades que le saldrán al paso al filósofo que trate de fusionar el existencialismo sartriano con el marxismo. Pero podemos seguir adelante y preguntar por qué Sartre o cualquier otro ha de proponerse tal cosa. No basta con responder que porque el marxismo se ha fosilizado y necesita una inyección de humanismo. Quizá sea así. Pero ¿por qué escoger en particular el marxismo para rejuvenecerlo? Ya vimos que la respuesta de Sartre es que el marxismo es la única filosofía viva de nuestro tiempo. Pero ¿por qué lo cree él así? Desde luego Sartre supone que la historia puede ser dividida en épocas,

y que en cada época hay una sola filosofía viva. Y aun concediéndole el primero de estos supuestos, o por lo menos pasándolo por alto, salta a la vista que el segundo es de lo más discutible. Hay, en efecto, hoy día otras filosofías vivas además del marxismo. ¿Qué es lo que da al marxismo más vida que a las otras? No se diga que el hecho de que el marxismo tiene implicaciones prácticas, mientras que el llamado análisis lingüístico, por ejemplo, no está orientado a la práctica. Pues Sartre nos hace saber que «toda filosofía es práctica, incluso la que a primera vista parece ser la más contemplativa».[1038]

La respuesta es, con todo, bastante sencilla. Sartre da por supuesto que en cada época hay una clase ascendente. Y la filosofía viva de una época es, para él, la filosofía que expresa en forma explícita las necesidades, los intereses, las aspiraciones y el programa de esa clase. No es menester que sea elaborada por miembros de la clase en cuestión. Marx y Engels pertenecían a la burguesía. Pero desarrollaron la filosofía que convirtió al proletariado de clase en-sí en clase en-y-para-sí y lo transformó, o a una parte de él, de series o colecciones en un grupo. El marxismo da expresión explícita a la conciencia de la clase ascendente y la capacita para trascender la situación social existente hacia un futuro que ha de ser realizado por la acción revolucionaria concertada. Es, pues, la única filosofía genuinamente revolucionaria de nuestro tiempo y, por tanto, la única filosofía viva.

Verdad es que Sartre habla a veces de la filosofía de un modo que, de buenas a primeras, parece diferente. Por ejemplo cuando nos dice que la filosofía «debe presentarse como la totalización del saber contemporáneo». Que «el filósofo logra la unificación de todas las ramas del conocimiento».[1039] Tomado en sí, este enunciado de la función de la filosofía suena a reintroducción del concepto de síntesis de las ciencias característico del positivismo clásico. Pero Sartre sigue diciendo que el filósofo unifica el saber contemporáneo mediante esquemas o directrices que expresan «las actitudes y las técnicas de la clase ascendente en relación a su época y al mundo».[1040] Así la filosofía viva es aún la filosofía de la clase ascendente, por más que se hable de la unificación de las ciencias.

Tal vez pueda decirse con verdad que toda afirmación sobre la naturaleza de la filosofía expresa una toma de posición filosófica, salvo quizás en el caso en que la afirmación verse simplemente sobre el uso lingüístico. Sea lo que fuere de ello, parece bastante claro que el concepto sartriano de «filosofía viva» expresa una previa aceptación del marxismo. Así como es una previa aceptación del punto de vista marxista lo que le guía en su selección de ejemplos históricos y hasta en su definición o descripción del hombre como «un organismo práctico que vive con otros muchos organismos en un campo de escasez».[1041] El hombre es, sin duda, lo que Sartre dice que es, aunque esto no sea todo lo que el hombre es. Pero la selección de ciertos aspectos del hombre y de su situación para recalcarlos depende claramente de un convencimiento previo de que el marxismo es la única filosofía viva de nuestra época, A la larga apenas puede evitarse el llegar a la conclusión de que básicamente

es el personal compromiso sociopolítico de Sartre el responsable de que elija el marxismo como la filosofía cuyo rejuvenecimiento se propone conseguir.

Si la filosofía viva de una época representa la autoconciencía y las aspiraciones de la clase ascendente, la conclusión obvia que hay que sacar es que tal filosofía sólo es verdadera en un sentido relativo. Pues ha habido otras épocas, con otras clases ascendentes y otras filosofías vivas. Sartre, empero, no quiere vincular el marxismo de una manera exclusiva a la clase ascendente. En la Crítica insiste en que el marxismo es la filosofía del hombre alienado, no sólo del obrero alienado. Y, según hemos visto, trata de fundamentar el marxismo en una antropología o doctrina del hombre que muestra que la posibilidad del esclavizamiento del hombre es, cuando menos, lógicamente anterior a la emergencia de la lucha de clases, puesto que se remonta hasta la situación básica del hombre en cuanto tal. Considerado en este aspecto, diríase que al marxismo se le presenta, no ya tan sólo como la filosofía de una determinada clase, sino más bien como la verdadera filosofía del hombre y de su historia. En cierta medida quizá sea posible armonizar los dos puntos de vista. Porque cabe argüir, como el marxista lo haría a no dudarlo, que el triunfo del proletariado traerá consigo, más pronto o más tarde, la liberación del hombre en general. La salvación del hombre se logrará mediante la revolución proletaria. Pero en tal caso el marxismo vendría a ser, no ya sólo la filosofía viva de nuestro tiempo, en el sentido arriba mencionado, sino la única filosofía verdadera, la que habría sido verdadera en cualquier tiempo. Puede que Sartre, en el segundo volumen de su Crítica, dedique alguna reflexión a precisar qué reclamaciones de veritatividad quiere hacer en favor de su rejuvenecido marxismo. Por ahora no parece que haya puesto la cosa muy en claro.

Para muchos, no obstante, una crítica como la que acabamos de hacer tiene escaso valor. Quienes son capaces de creerse eso de que el marxismo es la filosofía viva de nuestro tiempo considerarán que tal crítica no es más que un aburrido rollo del tipo de todos los que pueden esperarse de un oscurantista filósofo burgués. En cambio, quienes creen que si el marxismo tiene hoy vida y poder es sólo porque se ha convertido en la ideología oficial de un poderoso partido autoritario que se autoperpetúa impositivamente, y que, abandonado a sí mismo, el marxismo seguiría el camino que han seguido otros notables sistemas, quienes esto creen acaso se impacienten por otra razón. Quizá piensen que Sartre ha dedicado sus muy considerables talentos a echar vino nuevo en odres viejos, y que hay ocupaciones que merecen más la pena que la de andar señalando inconsistencias o ambigüedades en su intento de rejuvenecer una filosofía que pertenece al siglo XIX más que a la segunda mitad del XX. Puede que así sea. Pero el marxismo tiene todavía mucho reclamo. Su influjo es evidente aún hoy. Claro que esto es compatible con que sea un mito, poderoso solamente cuando es creído. Cabe argüir que a Sartre le ha fascinado este mito porque lo ha visto como la expresión y el instrumento de una causa a la que él mismo se ha entregado. Pero también es un mito que puede ser mal utilizado y puede

convertirse en instrumento de un grupo opresor cuyo único empeño sea conservar a toda costa su poder. De ahí el intento de rejuvenecer el mito e infundirle nueva vida como llamada revolucionaria a la creación de una sociedad nueva.

Capítulo XVIII
La fenomenología de Merleau-Ponty.

1. A. Camus: el absurdo y la filosofía de la rebeldía.

Cuando un filósofo se pone a discutir temas como la libertad humana, la autenticidad, el autocomprometerse y las relaciones personales, es inevitable que los trate de un modo abstracto y los exprese valiéndose de conceptos generales o universales. Karl Jaspers, por ejemplo, distinguió con agudeza entre la objetivación científica del hombre y la empresa filosófica de hacer luz en las profundidades en que íntimamente nos percatamos de nuestra libertad con miras a que se le aclaren al hombre sus posibilidades básicas de autotrascendencia.[1042] Pero hasta Jaspers mismo hubo de escribir acerca del hombre, empleando conceptos universales, por más que insistiera en que para ello se necesitan unas categorías especiales. Es, pues, comprensible que ciertos escritores, como Sartre y Marcel, además de sus obras más profesionalmente filosóficas hayan publicado piezas teatrales y, en el caso de Sartre, también novelas, en las que han expuesto los «problemas de la vida» en términos de acciones, peripecias, opciones y relaciones de individuos concretos. Tales obras pueden dar una expresión vivida y dramática a temas que ya han sido tratados de un modo más abstracto, o, como en el caso de Marcel, pueden preceder a la expresión más abstracta y filosófica. Pero en ambos casos los dos tipos de obras tienen entre sí una notoria relación que falta, en cambio, cuando un escritor produce por un lado obras filosóficas y, por otro, populares novelas policíacas con las que aumentar sus ingresos.

Ahora bien, si a propósito de la filosofía francesa se examina el pensamiento de Sartre es por aquellos de sus escritos que profesan ser y son en efecto obras filosóficas, y no a cuenta de producciones teatrales como *Les mouches* (*Las moscas*) o *Huís clos* (*A puerta cerrada*), aunque éstas tengan obvia relación con aquéllas. Y se plantea la cuestión de si está justificado el incluir en el examen a literatos cuya significación o importancia filosófica es ampliamente reconocida pero que no sólo no han publicado obras filosóficas en el sentido académico sino que, además, se han abstenido de toda pretensión de ser filósofos. Es difícil establecer reglas para las que no haya alguna excepción razonable. Si concebimos la filosofía como una ciencia que trata de probar que algunas proposiciones son verdaderas, será poco probable que

incluyamos un estudio sobre Dostoievsky en una historia de la filosofía rusa. Y aunque su nombre aparece mencionado con bastante frecuencia, por ejemplo, en la obra de N. O. Lossky,[1043] esas menciones son incidentales y no se le cuenta allí entre los filósofos rusos. Pero también se puede adoptar un criterio más amplio respecto a la literatura filosóficamente importante, y a nadie le habría sorprendido mucho que se considerasen ciertos aspectos del pensamiento de Dostoievsky. De hecho, la *Encyclopedia of Philosophy* dirigida por Paul Edwards contiene un artículo dedicado al gran novelista ruso.

A propósito del pensamiento francés contemporáneo, cabe plantear parecidas cuestiones respecto de A. Camus.[1044] Pues ciertamente no fue filósofo de profesión, ni pretendió nunca serlo. Sin embargo, en vista de los temas de sus escritos, es común mencionarle cuando se expone el existencialismo francés, aunque él negó que fuese un existencialista. Y la inserción de algunas notas acerca de él parece defendible, bien que no obligatoria.

Albert Camus (1913-1960) nació y se educó en Argelia. Marchó en 1940 a París, donde participó activamente en la Resistencia. En 1942 publicó su novela *L'étranger* (*El extranjero*)[1045] y un famoso ensayo intitulado *Le mythe de Sisyphe* (*El mito de Sísifo*).[1046] Después de la guerra siguió dedicándose a actividades políticas, y algunos de sus ensayos políticos, que originariamente vieron la luz en el periódico Combat y en otras publicaciones, han sido reimpresos en los tres volúmenes de *Actuelles*.[1047] La célebre novela *La peste* salió al público en 1947,[1048] y en 1951 *L'homme revolté*,[1049] ensayo que llevó a Camus a un rompimiento con Sartre. La novela titulada *La chute* (*La caída*)[1050] apareció en 1956. Al año siguiente recibía Camus el Premio Nobel de Literatura. Pero en 1960 pereció en un accidente de carretera. Sus *Carnets*[1051] y varias de sus piezas teatrales[1052] han sido traducidos a diversas lenguas.

Es muy conocida la afirmación de Camus de que «no hay más que un problema verdaderamente importante: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de ser vivida es responder a la cuestión fundamental de la filosofía».[1053] Ante esta declaración, quizá parezca propia de un excéntrico su opinión de la filosofía. Pero lo que Camus da por supuesto es que el hombre anda buscándoles al mundo, a la vida humana y a la historia un sentido en el que fundamentar sus ideales y valores. El hombre necesita asegurarse de si la realidad es un proceso teleológico inteligible que comprende un orden moral objetivo. Es decir, el hombre desea seguridad metafísica de que su vida forma parte de un proceso inteligible dirigido hacia una meta ideal, y de que al esforzarse por lograr sus ideales personales cuenta con el respaldo o con el apoyo del universo o de la realidad, en todo su conjunto. Los grandes dirigentes religiosos y los creadores de sistemas metafísicos y de concepciones del mundo han procurado satisfacer esta necesidad. Pero sus interpretaciones del mundo no resisten la crítica: el mundo acaba revelándosele al hombre clarividente como falto en

absoluto de finalidad o de sentido. El mundo no es racional. De ahí el sentimiento del absurdo (*le sentiment de l'absurd*). Hablando con rigor, el mundo no es en sí absurdo: simplemente es. «El absurdo surge de esta confrontación entre la llamada de auxilio del hombre y el irracional silencio del mundo. [...] Lo irracional, la nostalgia humana y el absurdo que resulta de su confrontación, he aquí los tres personajes del drama.[1054] El sentimiento del absurdo puede originarse de diversos modos: por ejemplo, al percibir la indiferencia de la naturaleza respecto a los valores e ideales del hombre, al reconocer que el final es la muerte, o al percatarse de pronto de lo indeciblemente tediosa que es la rutina del vivir. Hay quienes, reflexionando, llegan a darse cuenta del absurdo, pero entonces adoptan una actitud de escapismo. Así Karl Jaspers salta de la zozobrante «tabla de náufrago» de la ansiedad humana al Trascendente, y Leo Chestov da un salto parecido hacia un Dios que está más allá de la razón. En cambio, el hombre que, como Nietzsche, es capaz de mirar de frente al absurdo de la humana existencia ve desaparecer el sentido del mundo. De ahí el problema del suicidio. Pues «ver disipado el sentido de esta vida, ver que nuestra razón de existir desaparece, es insoportable. No se puede vivir si la vida no tiene sentido».[1055]

Sin embargo, Camus no recomienda el suicidio. En su opinión, suicidarse significa someterse al absurdo, capitular. El orgullo y la grandeza del ser humano no se muestran sometiéndose, ni tampoco mediante ese escapismo en el que incurren los filósofos existenciales (*les philosophes existentiels,* como Jaspers), sino viviendo en la conciencia del absurdo y, no obstante, rebelándose contra él a base de comprometerse consigo mismo a vivir con la mayor plenitud o intensidad posible. Porque no hay patrones absolutos conforme a los cuales podamos dictaminar cómo ha de vivir cada hombre. Todo está permitido, según dice Ivan Karamazoff. Aunque de ello no se sigue que el absurdo «recomiende el crimen. Esto sería pueril. [...] Si todas las experiencias son indiferentes, la del deber es tan legítima como cualquiera otra. Se puede ser virtuoso por capricho».[1056] El hombre del absurdo (*l'homme absurd*) puede adoptar varias formas. Una es la de Don Juan, que goza al máximo, mientras es capaz de gozarlas, cierto tipo de experiencias, aunque sabiendo que ninguna de ellas tiene significación última. Otra es la del que, reconociendo el sinsentido de la historia y la absoluta futilidad de la acción humana, se dedica empero, en su situación histórica, a una causa social o política. Otra forma es la del artista creador, que sabe de sobra que tanto él como sus creaciones están condenadas a la extinción y que, no obstante, consagra su vida a la producción artística. Y en *La peste* plantea Camus la cuestión de si es posible ser un santo ateo. El hombre del absurdo vive sin Dios. Pero de ello no se sigue, ni mucho menos, que no pueda dedicarse, autosacrificándose, al bienestar de sus semejantes. Y si lo hace así, sin ninguna esperanza de recompensa y consciente de que, a fin de cuentas, da lo mismo cómo actúe, demuestra la grandeza del hombre precisamente en este combinar el reconocimiento de lo fútil de sus acciones con el vivir sacrificándose y amando. Es posible ser un santo sin ilusión, sin autoengañarse.

En lo de que el mundo y la historia humana carecen de sentido (esto es, de una meta y una finalidad dadas con independencia del hombre) Camus está sustancialmente de acuerdo con Sartre, aunque éste no insista tanto como aquél en el tema del «absurdo». Pero Sartre no es la fuente de la suposición de Camus. Desde luego que, tratándose de un escritor tan original como Camus, no es concebible que se limitara a tomar en préstamo sus ideas de un predecesor. Pero es evidente que Nietzsche le influyó mucho. Camus estaba convencido de que Nietzsche había previsto certeramente el advenimiento y el auge del nihilismo; y, como el filósofo alemán, también él consideraba que el hombre es el único ser capaz de superar el nihilismo. Mas no por eso cabe calificar con propiedad a Camus de nietzscheano, pues a él le preocupó incesante y progresivamente la injusticia y la opresión en la sociedad humana de un modo que no le importó a Nietzsche. En efecto, aunque Camus no dejó nunca de creer «que este mundo carece de sentido último»,[1057] insistió cada vez más en la revuelta contra la injusticia, la opresión y la crueldad antes que en la rebeldía contra la condición humana en cuanto tal. Y llegó a convencerse de que el sentimiento del absurdo, tomado de por sí, puede ser utilizado para justificar cualquier cosa, incluso el asesinato. «Si no se cree en nada, si nada tiene sentido, si no podemos afirmar ningún valor, cualquier cosa puede permitirse y nada es importante. [...] Se es libre para encender hornos crematorios o para dedicar la vida a cuidar leprosos.»[1058] De hecho, la revuelta presupone la afirmación de unos valores. Claro que son creación del hombre. Pero esto no quita que, si me rebelo contra la opresión o la injusticia, afirmo los valores de la libertad y la justicia. En otras palabras, con Camus el absurdo cósmico tiende, por así decirlo, a retirarse hacia el fondo, y pasa al primer plano un idealismo moral que no propugna la formación de una élite, de una aristocracia de hombres superiores a expensas del rebaño, sino que insiste en que ha de haber para todos libertad y justicia, una libertad y una justicia auténticas y no esclavitud u opresión que se enmascaren con tan prestigiosos nombres.

Camus no fue un admirador de la sociedad burguesa. Pero llegó a comprender muy bien que la rebeldía contra el orden establecido puede degenerar en imposición de esclavitud. «El terrible evento del siglo XX fue el abandono de los valores de la libertad por el movimiento revolucionario, la gradual retirada del socialismo basado en la libertad ante los ataques de un socialismo cesarista y militarista.»[1059] El hombre no puede representar el papel de espectador de todo el conjunto de la historia, y ninguna empresa histórica puede ser más que un riesgo o una aventura a la que quepa atribuir algún grado de justificación racional. Por consiguiente no es legítimo aducir ninguna empresa histórica para justificar «el exceso de una posición tiránica y absolutista».[1060] Así, no se justifica el matar y oprimir en nombre del movimiento de la historia o de un paraíso terrenal que haya de alcanzarse en un impreciso futuro. Si el nihilismo absoluto puede servir para justificar cualquier cosa, también sirve para ello el racionalismo absoluto, en el que Dios es sustituido por la historia. Tocante a

sus consecuencias, «en nada difieren las dos actitudes. Desde el momento en que se las acepta, la tierra se transforma en un desierto».[1061] Dejémonos de absolutos y volvamos a la moderación y a las limitaciones. «La libertad absoluta es el derecho del más fuerte a imponer su dominio»,[1062] con lo cual se prolonga la injusticia. «La justicia absoluta se logra suprimiendo toda contradicción: así pues, destruye la libertad.»[1063] Es en nombre de los seres humanos vivientes y no en el de la historia ni en el de una edad futura en el que se nos llama a rebelarnos contra la opresión y la injusticia actuales, dondequiera se hallen. «La auténtica generosidad de cara al futuro consiste en dar todo al presente.»[1064]

Como ya queda indicado, la publicación de *L'homme revolté* fue causa de un rompimiento de relaciones entre Camus y Sartre.[1065] Este último se había ido aproximando mucho al comunismo, aunque sin llegar a afiliarse al partido, y estaba dedicándose ya a desarrollar su proyecto de combinación del existencialismo con el marxismo. Camus, aunque rechazando el marbete de «existencialista», estaba convencido de que esos dos extremos eran incompatibles y de que el marxismo, con su secularización del cristianismo y su sustitución de Dios por el movimiento de la historia, llevaba directamente a la muerte de la libertad y a los horrores del stalinismo. En cuanto a la democracia burguesa, que remplazó las eternas verdades divinas con los abstractos principios de la razón, su mal está, según Camus, en que los principios no han sido aplicados. En nombre de la libertad la sociedad burguesa ha condescendido con la explotación y con la injusticia social, y ha sancionado la violencia. ¿Qué es, pues, lo que querría poner Camus en lugar del comunismo, del fascismo, del nazismo y de la democracia burguesa? Aparte unas cuantas observaciones sobre los beneficios que ha reportado al hombre el sindicalismo, no nos da una idea muy clara. Por lo que Sartre no deja de hacer notar que Camus critica, sí, los diversos movimientos, pero sin ofrecer a cambio nada más que abstractas vaguedades, pero la verdad es que Camus no tiene ninguna intención de proponer un plan detallado. Su filosofía de la revuelta apunta principalmente a los valores morales y al desarrollo de la responsabilidad moral e insiste en que, si bien el rebelde deberá actuar cuando crea tener razón para hacerlo, deberá también actuar admitiendo que pudiera equivocarse. Mientras que el comunista no quiere ni oír hablar de que él pueda equivocarse; de ahí su implacable actitud impositiva. La única esperanza para el futuro es una sociedad abierta, en la que la pasión por la rebeldía y el espíritu de moderación se contrarresten en constante tensión equilibradora.[1066]

Mas ello no supone que Camus sea un optimista que confíe de un modo ilimitado en el hombre con sólo que se puedan echar abajo las instituciones injustas. En *La chute* (*La caída*) hace que su personaje central, Clamence, se refiere a «la básica duplicidad del ser humano»,[1067] como poniendo en el hombre mismo la raíz del mal. Lo que no es, por cierto, incompatible con lo que ha de decir acerca de las instituciones sociales; pues éstas son hechura del hombre. Por lo demás, parece que

en su pensamiento se va dando un cambio de tono y que, en vez de pasar del absurdo resultante del enfrentamiento del hombre con el mundo a los males sociales, tiende a pasar de los males de la sociedad al mal en el corazón del hombre. Evidentemente es imposible saber cómo habría evolucionado su pensamiento de no haber venido a interrumpirlo su prematura muerte.

Camus fue un hombre que se sintió incapaz de aceptar la fe cristiana, pero que no sólo tenía altos ideales morales sino que se preocupaba apasionadamente por la libertad humana, la justicia social, la paz y la eliminación de la violencia. No era anticristiano en el sentido en que suele entenderse este término. A lo que se oponía no era tanto al cristianismo en cuanto tal (tenía amigos cristianos a los que admiraba) como a las actitudes ambiguas y de componendas respecto a los males políticos y sociales, actitudes que le parecían traiciones a la inspiración cristiana originaria. «Cuando el hombre somete a Dios al juicio moral, le mata en su corazón.»[1068] Plantease, pues, la cuestión de la base de la moralidad. Si negamos a Dios en nombre de la justicia, «¿es comprensible la idea de justicia sin la idea de Dios?»[1069] Camus no se interesó por la filosofía profesional lo suficiente como para dedicar tiempo y energías a una prolongada reflexión sobre tales problemas. Pero estaba convencido de que el hombre no puede vivir sin valores. Si prefiere vivir, afirma ya con ello un valor, a saber, que la vida es buena o digna de vivirse, o que debería hacerse que lo fuera. El hombre, en cuanto tal, puede rebelarse contra la explotación, la opresión, la injusticia y la violencia, y por el mismo hecho de rebelarse afirma los valores en cuyo nombre se rebela. Una filosofía de la rebeldía o de la revuelta tiene, por lo tanto, una base moral; y si esta base se niega, ya sea explícitamente ya a título de alguna abstracción como el movimiento de la historia o por una política expeditiva, lo que empezó como rebeldía, como expresión de libertad, degenera en tiranía y en supresión de la libertad. Camus propendía a montar sus tesis sin andamiajes de desarrollos teóricos; pero indudablemente sus afirmaciones eran esclarecedoras, como se le reconoció al otorgársele el Premio Nobel: lanzaban haces de luz sobre la problemática de la conciencia humana en nuestros tiempos. Esta problemática le interesó genuina y profundamente, y al tratarla combinó de singular manera el compromiso con el despego, según lo han advertido sus comentaristas. Es innegable que se comprometió, pero al mismo tiempo supo mantener el despego o la distancia precisa para no seguir la tendencia, tan lamentable como frecuente, a fulminar denuncias y acusaciones contra los males de un determinado sistema político a la vez que se excusan parecidos o aun peores males de otro sistema o de otro país. Dicho con otras palabras: el compromiso de Camus fue básicamente moral más bien que político.

2. Merleau-Ponty: el cuerpo-sujeto y su mundo.

Pasando de Albert Camus a Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) dejamos a un ensayista, novelista y dramaturgo social y políticamente comprometido para fijarnos en un filósofo profesional. Y no es que a Merleau-Ponty se le pueda llamar no comprometido. Pues pensaba que es imposible separar la ética de la acción política, y hasta cierto punto apoyó a los marxistas, aunque le agradaba poco el dogmatismo marxista. Pero mientras que en Camus no podemos considerar su pensamiento aparte de su compromiso social y político, mucha de la filosofía de Merleau-Ponty puede ser tratada a un nivel puramente teórico.

Tras estudiar en la Escuela Normal de París y obtener su agregación en filosofía, Merleau-Ponty enseñó primero en un liceo y después en la Escuela Normal. Terminada la guerra, durante la cual sirvió como oficial, fue profesor primeramente en la Universidad de Lyon y luego en la Sorbona. En 1952 se le nombró titular de la cátedra de filosofía en el Colegio de Francia. Merleau-Ponty fue uno de los fundadores de *Les temps modernes* y coeditor de la revista junto con Sartre. A veces se le ha calificado de existencialista,[1070] pero aunque hay buenos motivos para asociarle con el existencialismo ateo, parece mejor tenerle por fenomenólogo. Esta etiqueta sirve, al menos, para diferenciarle de Sartre. Claro que Sartre ha desarrollado también análisis fenomenológicos. Pero lo cierto es que la etiqueta de «existencialista», junto con el hecho de que Merleau-Ponty estuvo durante algún tiempo asociado con Sartre, viene a dar la impresión de que fuese un compañero más joven o incluso un discípulo de éste, siendo así que, en realidad, se trata de un pensador independiente y original.

La primera obra importante de Merleau-Ponty fue *La structure du comportement*,[1071] publicada en París en 1942. A ésta le siguió en 1945 la *Phénoménologie de la perception*.[1072] En 1947 dio Merleau-Ponty a las prensas *Humanisme et terreur, essai sur le problème communiste*, escrito en el que examinaba el problema del empleo del terror por los comunistas. Una colección de ensayos intitulada *Sens et non-sens* vio la luz en 1948.[1073] La lección inaugural de Merleau-Ponty en el Colegio de Francia fue publicada en 1953 con el título *L'éloge de la philosophie*.[1074] En 1955 publicó *Les aventures de la dialectique*, que incluye una crítica a Sartre, y a esta obra le siguió en 1960 la titulada *Signes*.[1075] Antes de morir había iniciado Merleau-Ponty un nuevo escrito, *Le visible et l'invisible*, que iba a ser un replanteamiento de su filosofía. La parte del mismo que dejó redactada se publicó en 1964, junto con sus notas para las demás partes del plan proyectado.

En una conferencia que dio en Ginebra en 1951 sostiene Merleau-Ponty que el siglo XX ha eliminado la línea divisoria entre el cuerpo y la mente y «ve la vida humana como íntegramente mental y corpórea, basada siempre en el cuerpo y siempre interesada por las relaciones entre las personas (hasta en sus modalidades

más carnales)».[1076] Esta afirmación apunta naturalmente, por una parte, a la superación del dualismo, y, por otra, contra un reduccionismo materialista. Y el lector se preguntará tal vez si semejante afirmación no resulta demasiado drástica. Sartre, por ejemplo, es sin duda alguna un escritor del siglo XX, y, sin embargo, en lo que respecta a su análisis de los conceptos de «lo en-sí» y «el para-sí», la distinción entre los dos parece agudizarse antitéticamente, en un dualismo bastante obvio. Merleau-Ponty sabe esto muy bien. Al decir lo que dice del pensamiento del siglo XX, está claro que se refiere a la que considera él su corriente más significativa y válida, que es la de una autoconcienciación cada vez más cabal del hombre, concienciación que se expresa, principal aunque no exclusivamente, en la propia filosofía de Merleau-Ponty. La línea de pensamiento que él resume en su concepto del «cuerpo-sujeto» triunfaría según él, por un lado, sobre el dualismo y, por otro, sobre el materialismo y el conductismo, o, en otras palabras, rebasaría la antítesis entre el idealismo y el materialismo. El existencialismo ve al hombre como siendo en esencia un ser en el mundo, relacionado con éste dialécticamente en el sentido de que no se puede entender al hombre aparte del mundo, aparte de su situación, mientras que lo que llamamos «el mundo» sí que puede ser entendido aparte de los significados que le confiere el hombre. Una concepción así la hay desde luego en Sartre y expresa el sesgo del pensamiento al que se refiere Merleau-Ponty. Sólo que Sartre recalca también la distinción entre la conciencia y su objeto de tal modo que da nueva vida a una versión del dualismo cartesiano, contra lo cual reacciona vigorosamente Merleau-Ponty.

Por dualismo, Merleau-Ponty entiende la concepción del hombre como un compuesto de cuerpo y espíritu o mente, considerándose al cuerpo como una cosa entre las cosas, como sujeto a las mismas relaciones causales que hallamos entre otros objetos materiales, mientras que al espíritu se le considera como la fuente de todo conocimiento, de la libertad y de la apertura hacia los demás hombres, o, para emplear el término de Merleau-Ponty, como «existencia». Evidentemente Merleau-Ponty no niega que al cuerpo puede tratársele como un objeto y considerársele así en el estudio y en la investigación científica. Pero a su juicio esta posibilidad presupone que el cuerpo humano es él mismo un sujeto, en diálogo con el mundo y con las demás personas. No se trata de mantener que hay en el cuerpo un alma o espíritu distinto del cuerpo, en virtud del cual al compuesto se le puede llamar sujeto. Esta opinión implica, como es obvio, un entender el cuerpo en un sentido bastante diferente de aquel en que lo suele entender la concepción dualista, según la cual el cuerpo es lo opuesto al espíritu o a la mente o alma. Tal oposición es precisamente la que Merleau-Ponty desea superar y la que cree haber superado con su concepto del cuerpo-sujeto. Si partimos de un dualismo y tratamos luego de superarlo haciendo a uno de sus dos elementos el factor primario, entonces o bien reducimos el alma al cuerpo o bien identificamos a todo el hombre real con un alma o espíritu incorpóreo. Pero Merleau-Ponty rechaza semejante reduccionismo e insiste en que el cuerpo

humano es una realidad material y espiritual al mismo tiempo. Naturalmente advierte que aquí entran en juego factores que, por lo menos *prima facie*, dan pie al dualismo, y es consciente de la grave dificultad con que tropezamos si queremos evitar el empleo de un lenguaje que implica el dualismo. En otras palabras, reconoce que el concepto del «cuerpo-sujeto» es difícil de expresar, y que hay que ver de encontrar un nuevo lenguaje para expresarlo. Sin embargo, está convencido de que esto es precisamente lo que los filósofos deberían tratar de conseguir, en vez de resignarse a permanecer sometidos a viejas trabas lingüísticas y conceptuales.

Quizá se note una marcada similitud entre este proyecto de Merleau-Ponty y el de Gilbert Ryle en su obra *The Concept of Mind* (*El concepto de entendimiento*). Desde luego que en algunos aspectos se parecen. Ambos filósofos son contrarios al dualismo, pero ninguno de los dos desea reducir al hombre a una máquina. Para cada uno de ellos el ser humano es una singular realidad «encarnada» que vive, desea, piensa, actúa, etc. Al mismo tiempo, hay también entre ellos una clara disimilitud. Uno de los supuestos de Ryle es que todas las operaciones de la mente se han de entender en términos de actividades públicas o comprobables por testigos.[1077] Es natural, pues, que dedique su atención a aquellos fenómenos mentales de los que nos percatamos fácilmente; y en contra del dualismo aduce constantes ejemplos de expresiones que se suelen usar en el lenguaje corriente y muestran desacuerdo con la idea de que existan actividades mentales puramente privadas y ocultas, así como con la noción de espíritu o del «duende dentro de la máquina». En cambio Merleau-Ponty trata de hacer comprender que las actividades mentales, en el sentido de actividades al nivel de la conciencia más o menos clara, no constituyen una vida mental que venga a añadírsele a un cuerpo carente en sí de subjetividad, sino que presuponen ya el cuerpo-sujeto. No pretende reducir los procesos psíquicos a los meramente físicos. Lo que él sostiene es que ya a un nivel preconsciente el cuerpo es sujeto. Dicho de otro modo, quiere explorar un terreno que subyace a y es presupuesto por las diversas actividades que dan origen a las expresiones dualistas del lenguaje ordinario. Compréndese, por tanto, que insista en la necesidad de nuevos conceptos y nuevas formas de expresión.

El campo especialmente elegido para sus investigaciones por Merleau-Ponty es el de la percepción. En un trabajo que redactó cuando aspiraba como candidato a la cátedra del Colegio de Francia dice que sus «dos primeras obras intentaron restaurar el mundo de la percepción».[1078] Pero si afirmáramos sin más que Merleau-Ponty desarrolla una fenomenología de la percepción, podría entendérsenos mal. Pues ahí la palabra «percepción» acaso sugiera que lo que se trata de describir es la estructura esencial de esta actividad consciente cuando se ha convertido ya en objeto de la reflexión. Mientras que lo que Merleau-Ponty estudia es la percepción como el modo de existencia del cuerpo-sujeto a un nivel preconsciente, es decir, el diálogo entre el cuerpo, como sujeto, y su mundo a un nivel que es presupuesto por la conciencia. En cuyo caso ya se entiende que el método fenomenológico, tal como lo emplea

Merleau-Ponty en este contexto, no puede tomar la forma de una fiel descripción del dato inmediato de la percatación o conciencia reflexiva. Aquí hay que adentrarse en una zona de oscuridad, y Merleau-Ponty admite que este oscuro campo nunca lograremos esclarecerlo del todo. Lo único que se puede hacer es avanzar a tientas, vislumbrando o presintiendo cada cual su propio camino y tratando de iluminarlo o ponerlo lo más posible en claro. Pero él cree que es importante hacer el esfuerzo. Porque «el mundo percibido es la base siempre presupuesta de toda racionalidad, de todo valor y de toda existencia».[1079] No se trata de mantener, por ejemplo, que el pensamiento consta de sensaciones transformadas. Sino que se trata de penetrar hasta la base misma que el pensamiento y toda actividad consciente presuponen y de elucidar la estructura de esa base. *El filósofo,* tal como Merleau-Ponty le concibe, tiene mucho de explorador.

En su primera obra más extensa. *La structure du comportement* (*La estructura del comportamiento*) aborda Merleau-Ponty el tema de las relaciones del hombre con su entorno examinando varias teorías fisiológicas y psicológicas modernas, tales como el behaviorismo y la psicología de la Gestalt. O sea, que se pone al nivel de las teorías científicas y las va confrontando con los que él cree que son los hechos del comportamiento perceptual del hombre. Sostiene, por ejemplo, que no podemos explicar los hechos interpretando la relación entre el cuerpo humano y su entorno en unos términos que impliquen que el cuerpo es una máquina cuyos preestablecidos mecanismos son puestos en movimiento simplemente por reacción a estímulos externos, «El verdadero estímulo no es el definido por la física y la química; la reacción no es esta o aquella serie particular de movimientos; y la conexión entre los dos no es la simple coincidencia de dos eventos sucesivos.»[1080] La ciencia, para sus propios fines, puede legítimamente considerar el cuerpo como una cosa entre las demás cosas; pero el punto de vista científico se establece mediante un proceso de abstracción a partir del nivel del comportamiento real, en el que el organismo manifiesta una especie de actividad prospectiva, comportándose como si estuviera orientado hacia ciertos fines o metas. Por supuesto que la capacidad de respuesta significativa u orientada sólo puede ejercerla el organismo dentro de unos límites y dependiendo de las condiciones de su medio ambiente. Sin embargo, la suya no es una respuesta simplemente «ciega». El organismo da muestras de «subjetividad», aunque a un nivel preconsciente.

La línea argumental de Merleau-Ponty viene a ser ésta: La relación entre el organismo humano y su entorno no puede expresarse simplemente en términos de recíproca causalidad mecanicista. Es decir, no podemos reducir la acción recíproca entre los términos de la relación «a una serie de determinaciones unidireccionales».[1081] Hay, ciertamente, interacción causal. Por ejemplo, el alimento actúa sobre el organismo, y éste actúa sobre el alimento asimilándolo. Pero el alimento sólo es alimento en virtud de la estructura, las necesidades y la actividad del organismo. El efecto producido por *x* no se puede entender simplemente en términos de *x*. Hay una

compleja relación dialéctica. Y se da subjetividad cuando para uno de los factores de la relación todos los demás factores constituyen un mundo. Merleau-Ponty no quiere decir con esto que el mundo percibido (al nivel de experiencia que se considera) sea percibido conscientemente por el cuerpo-sujeto como un mundo. Pero insiste en que al nivel del comportamiento perceptual se da ya un entorno o medio global, como término de una relación dialéctica, correlativo a las aptitudes (al «poder» o capacidad) del sujeto. A medida que van siendo más altos los niveles de experiencia y de conciencia, el entorno va tomando nuevas formas o configuraciones, en correlación con la actividad del sujeto dador de sentidos. Mas estas nuevas formas presuponen un nivel preconsciente en el que el organismo humano confiere inconscientemente sentidos y constituye un medio ambiente o entorno. Claro está que esos sentidos no se los confiere a la nada, ni tampoco crea él las cosas en derredor suyo. Pero si podemos hablar del yo y de su mundo al nivel de la conciencia, también podemos hablar del cuerpo-sujeto y de su mundo al nivel de lo preconsciente. Ahí no se da todavía la distinción epistemológica entre el sujeto y el objeto. Mas no por eso deja de haber una vital o vivida relación dialéctica, que constituye la base constantemente presupuesta para los niveles superiores de la experiencia, aunque un nivel más alto difiera cualitativamente de otro más bajo.

Afirmar que hay una relación dialéctica entre el hombre y su entorno es afirmar que el hombre es desde su comienzo mismo un ser en el mundo y que ambos términos de la relación son reales. En este sentido, Merleau-Ponty es realista. Al nivel de la conciencia reflexiva se hace posible para los filósofos proponer teorías que subordinan el objeto al sujeto, o sea, teorías idealistas; pero este tipo de teorías distorsiona la fundamental relación originaria entre el hombre y su entorno, relación que es presupuesta por todo nivel de comportamiento y de experiencia. Al mismo tiempo, decir que esta relación es dialéctica o que es un continuo diálogo entre el hombre y su entorno equivale a decir, entre otras cosas, que los sentidos de los seres son determinados no sólo por el objeto sino también por el sujeto. Para poner un ejemplo sencillo: si aquel árbol parece lejano, es para mí, en relación a mí mismo, como parece estar lejos. Yo soy el centro respecto al cual un árbol parece estar cerca y otro parece estar lejos. Por descontado que al nivel científico puede adoptarse libremente el patrón de referencia que más convenga para el fin que se persiga; pero al nivel del comportamiento perceptual las relaciones espaciales «aparecen» dentro del diálogo entablado entre el organismo humano y su entorno. Asimismo, los colores no son ni puramente objetivos ni puramente subjetivos: aparecen o constan en el diálogo vivido entre el cuerpo-sujeto y el mundo. Obviamente, el entorno o la situación cambia. Y también cambia el sujeto, no sólo por efecto de los estímulos externos sino también por sus propias respuestas activas, que contribuyen a determinar los sentidos o significaciones de los estímulos. La relación dialéctica no es estática; el diálogo activo es incesante, perdura tanto como la existencia del sujeto. Pero sólo en el diálogo entre el cuerpo-sujeto y su entorno viene a aparecer «el

mundo», aunque sus apariencias cambien.

En *La estructura del comportamiento* considera Merleau-Ponty, como ya lo hemos mentado, ciertas teorías psicológicas modernas. Trata de mostrar que los datos hallados por estos psicólogos se contradicen entre sí y no se ajustan a sus presupuestos ni encajan en sus implícitas perspectivas ontológicas. Por el contrario, los hechos no requieren ni que se reduzca el sujeto a una cosa o a un objeto ni que se monte toda una teoría idealista de una conciencia creadora del objeto, sino más bien que se reconozca la situación básica de un sujeto «encarnado», envuelto o implicado en el mundo y en constante diálogo con este entorno que le envuelve. Dicho de otra manera, Merleau-Ponty hace suyas ciertas teorías y procura penetrar en la oscura región presupuesta como base por todo pensamiento y por todo conocimiento. En su siguiente obra, *Phénomenologie de la perception* (*Fenomenología de la percepción*), se instala ya desde el comienzo en la actitud perceptual «con el propósito de analizar esta excepcional relación entre el sujeto, su cuerpo y su mundo».[1082] Pero aquí no podemos dar idea de todo el contenido de esta notable obra. Nos contentaremos con señalar algunos puntos.

Acaso se le haya ocurrido al lector que, puesto que el pasaje que acabamos de citar distingue explícitamente entre sujeto y cuerpo, no parece muy concorde con lo que hemos venido diciendo sobre el concepto merleau-pontiano del cuerpo-sujeto como una única realidad. Es preciso, sin embargo, hacer algunas distinciones. Podemos, sin duda, considerar el cuerpo de un modo puramente objetivo, y entonces distinguimos naturalmente entre el cuerpo como objeto y el sujeto. Pero «el cuerpo objetivo no es la verdad del cuerpo fenoménico, es decir, no es la verdad del cuerpo tal y como lo vivimos. Es sólo una imagen empobrecida del mismo, y el problema de las relaciones entre el cuerpo y el alma no atañe al cuerpo objetivo, que solamente tiene una existencia conceptual, sino al cuerpo fenoménico».[1083] El cuerpo, considerado como un objeto puramente físico distinto del sujeto, es una abstracción, legítima sin duda alguna para muchos fines, pero no es expresión del cuerpo tal como es éste vivido o experimentado.

Este último es el cuerpo-sujeto. Por otra parte, el cuerpo-sujeto es temporal: se trasciende a sí mismo, y aquí son discernibles varios niveles. Así, el cuerpo en tanto que grupo de hábitos puede ser considerado como «mi cuerpo» por el sujeto o «yo» en cuanto que trasciende lo ya dado. «No decimos que [...] el sujeto se conciba a sí mismo como inseparable de la idea del cuerpo.»[1084] Ciertamente Merleau-Ponty habla a veces de «el alma» como de un nivel superior de la autoorganización del sujeto. Pero insiste en que tales distingos se refieren a los aspectos discernibles de una única realidad, y en que no se los ha de entender en un sentido dualista. Todas esas distinciones se hacen dentro de una unidad: el cuerpo-sujeto.

El rechazo por Merleau-Ponty de cualquier interpretación dualista del ser humano va naturalmente acompañado, o seguido, de un rechazo de toda distinción real entre lenguaje y pensamiento. Verdad es que las expresiones lingüísticas, una vez creadas y

cuando ya han pasado a ser posesión común de una determinada sociedad, con significaciones establecidas por convención, pueden ser repetidas y transmitidas de una generación a otra. La «palabra hablada»,[1085] el lenguaje en cuanto ya constituido, forma, pues, un dato del que los seres humanos se apropian en el curso de su educación. Y como, supuesto este dato, les es posible a los escritores inventar expresiones nuevas para expresar nuevos conceptos, añadiendo así «la palabra hablante»[1086] a «la palabra hablada», hay una inclinación natural a considerar que el pensamiento es una actividad interior distinta del lenguaje: se piensa y después se da expresión verbal al pensamiento. Pero a Merleau-Ponty le parece que esto es interpretar erróneamente la situación. En el caso de la «palabra hablante» la significación se halla, sin duda, en proceso de hacerse, de llegar a ser; pero de ello no se sigue en modo alguno que llegue al ser antes que su expresión simbólica o lingüística. Cabe decir, por ejemplo, que el poeta anda buscando las palabras con que expresar sus pensamientos, pero el pensamiento poético se configura, se realiza o toma cuerpo en su expresión y a través de ella. El poeta no tiene primero su poema «en su mente» en un estado de inexpresión y después lo expresa. Si lo tiene en su mente, ya lo ha expresado. El que luego lo haya puesto por escrito o lo haya sólo recitado es irrelevante. Si puede decirse que el poema está en su mente, es que está allí expresado. En el caso de la «palabra hablante» es precisamente en el que mejor se evidencia la relación entre el pensamiento y el lenguaje, que no son más que dos aspectos de una misma realidad. Si los separamos, las palabras son tan sólo meros sucesos físicos, *flatus vocis*, para decirlo con un término medieval.

La tesis general mantenida por Merleau-Ponty acerca de la relación entre el pensamiento y el lenguaje está en armonía con la que sostienen los llamados «analistas lingüísticos», que se oponen a la idea de una separación o distinción real entre una actividad oculta, el pensamiento, por un lado, y, por otro lado, el público fenómeno del lenguaje. Lo mismo que Gilbert Ryle, reconoce Merleau-Ponty que es absurdo lamentar que de filósofos del pasado como Platón o Hegel sólo nos hayan quedado las palabras y no gocemos del acceso a sus pensamientos o a su espíritu. Pues los pensamientos del filósofo están expresados en sus palabras, en sus escritos, y el tener acceso a éstos es tenerlo también a su espíritu o mente. Ahora bien, a los filósofos del lenguaje ordinario les interesa sobre todo lo que Merleau-Ponty llama «la palabra hablada». En la medida en que no excluyen, en principio, la revisión del lenguaje ordinario ni la invención de nuevos términos, dejan espacio para la «palabra hablante». Pero ellos insisten en ocuparse de la «palabra hablada», mientras que Merleau-Ponty atiende más bien a la «palabra hablante». Porque lo que le interesa es patentizar los nexos entre su teoría del lenguaje y su teoría del cuerpo-sujeto. Reconoce una especie de prelingüística intelección de su mundo por el cuerpo, una «practognosis», como él la llama,[1087] que no es distinta del comportamiento corporal en cuestión. Pero el pensamiento, en todo el sentido propio de la palabra, viene a existir en y por medio de la expresión lingüística. Los aspectos sociales del

sujeto se manifiestan por de pronto en la «palabra hablada». Pero el sujeto humano es capaz de trascender lo ya dado o adquirido; y este aspecto se exhibe en la «palabra hablante», en la creatividad de los científicos, de los poetas y de los filósofos. Sin embargo, aun en ellos van juntos el pensamiento y la expresión; lo cual evidencia que el pensamiento está anclado, por así decirlo, en el cuerpo-sujeto. Hay una serie de niveles de subjetividad; pero el sujeto es siempre el sujeto «encarnado» que, según desenvuelve sus potencialidades, da nuevos sentidos al mundo. El pensamiento representa un aspecto del cuerpo-sujeto, su subjetividad, mientras que el lenguaje representa otro aspecto, su corporeidad. Pero así como el cuerpo-sujeto es una sola realidad, aunque con aspectos distinguibles, así también el pensamiento y el lenguaje son una sola realidad.

Hemos hablado del diálogo del hombre con su entorno. Este entorno es simplemente el mundo físico de las cosas o de los objetos. El hombre ha nacido en una situación histórica y cultural. «Yo no tengo solamente un mundo físico, no vivo solamente en un medio de tierra, aire y agua, sino que a mi alrededor hay carreteras, plantaciones, poblados, calles, iglesias, utensilios, una campana, una cuchara, una pipa. Cada objeto de éstos lleva estampada en él la impronta de la acción humana para la que sirve,»[1088] Pero aunque el ser humano nazca en un mundo de objetos culturales, evidentemente no es cuestión de inferir de tales objetos la existencia de otras personas. Esa inferencia nos daría a lo sumo un anónimo Alguien. «En el objeto cultural experimento yo la cercana presencia del Otro bajo un velo de anonimato.»[1089] ¿Habrá que decir, pues, que inferimos la existencia de las demás personas a partir de su comportamiento ostensible, de sus movimientos corpóreos? Resulta difícil ver qué otra cosa podría decirse si hubiera que entender el cuerpo en el sentido que requiere el dualismo. Pero, en cambio, si el sujeto no es algo oculto en el interior de un cuerpo sino que es el cuerpo mismo, el cuerpo-sujeto, podemos comprender que la existencia de otros sujetos se experimente ya en el diálogo prerreflexivo del hombre con el mundo. El bebé ciertamente no infiere la existencia de su madre a partir de la sonrisa que ve en el rostro materno ni a partir de los movimientos de las manos de ella. Tiene una percepción prerreflexiva de su madre en el diálogo de sus recíprocos comportamientos. Hemos de admitir, sin duda, que pueden surgir conflictos entre los diferentes sujetos, y que un sujeto puede tratar de reducir a otro al nivel de un objeto. Pero tales conflictos presuponen, evidentemente, la percepción de la existencia de otras personas. Cabe objetar que es sólo en cuanto apareciendo a mí o para mí como vienen a existir en mi mundo otras personas. Más de aquí no se sigue que no aparezcan para mí como otros sujetos. Ciertamente, yo no puedo ser el otro sujeto. La comunicación no puede ser total y completa: el yo está siempre envuelto en una cierta soledad. Pero la soledad de la vida real no es la del solipsismo. «La soledad y la comunicación no han de ser consideradas como los dos términos de una alternativa, sino como dos momentos de un único fenómeno, puesto que, de hecho, otras personas existen para mí.»[1090] Existir es existir en un mundo

que incluye una dimensión social, y el enigma teórico que al nivel reflexivo puede surgir respecto a nuestro conocimiento de los otros presupone un diálogo experimentado o vivido con otros sujetos.

En la *Fenomenología de la percepción* hace Merleau-Ponty algunas observaciones muy certeras a propósito de la libertad. Comienza resumiendo brevemente la teoría expuesta por Sartre en *El ser y la nada*. Para Sartre la libertad es absoluta. Nuestras decisiones no son determinadas por motivos. Pues «el presunto motivo no influye de hecho nada en mi decisión; al contrario, es mi decisión la que da al motivo su fuerza».[1091] Además, depende de mí el que vea yo a los hombres como cosas o como seres humanos, como objetos o como sujetos libres; y depende de mi voluntad de hacer alpinismo el que una roca me parezca inescalable o me parezca sólo un obstáculo difícil. Merleau-Ponty objeta que si se dice que la libertad es absoluta e ilimitada, se le quita a la palabra «libertad» toda significación definida. «En efecto, si hay igual libertad en todas nuestras acciones y hasta en nuestras pasiones [...] no puede decirse que haya ninguna acción libre, [...] Ella (la libertad) estará por doquier, si así lo queréis, pero sin estar realmente en parte alguna.»[1092] Es indiscutible que soy yo quien da a ese precipicio el significado de ser un «obstáculo» para la ascensión de la montaña que yo estoy planeando; pero mi diálogo con el mundo, en el que este significado se produce, es un diálogo y no un monólogo. La relación entre el precipicio y mi cuerpo no depende simplemente de mí. Cuando doy al precipicio el significado de ser un obstáculo, yo estoy ya en una situación. Asimismo, mi conducta pasada y los hábitos que he ido adquiriendo constituyen también una situación. De lo cual no hay que concluir que mi actual opción esté determinada; sino, más bien, que la libertad no es nunca absoluta, antes siempre «situada», condicionada. Ni esto quiere decir tampoco que la acción libre sea divisible, como si constara de una parte propiamente libre y otra determinada. Lo que quiere decir es que el hombre no es pura conciencia, sino que el nivel de la conciencia y de la libertad está condicionado por otro nivel preconsciente. Un ejemplo que pone Merleau-Ponty[1093] es el del intelectual burgués que rompe con su clase y se identifica con el movimiento revolucionario proletario haciéndolo todo ello libremente; pero a tomar esta decisión llega no como una conciencia pura, que exista aparte de todas las clases sociales, sino como alguien que por su nacimiento y por su formación está ya situado de una cierta manera. Su decisión, aunque libre, es la decisión de un burgués intelectual; elige precisamente en cuanto tal, y aunque al fin consiga cerrar el hiato entre el burgués intelectual y el miembro de la clase proletaria, esto no puede lograrlo mediante una decisión inicial de romper con su propia clase y abrazar la causa del otro. Su ejercicio de la libertad está condicionado por una situación preexistente.

Merleau-Ponty no pretendía, ni mucho menos, haber hallado las soluciones definitivas de los problemas que consideró. Su pensamiento era exploratorio, y estimaba que sus aportaciones contribuían a abrir el camino por el que la reflexión

pudiera seguir avanzando. En general se debatió con el problema de armonizar la tesis de que el hombre, el sujeto existente, confiere sentidos o significados a su mundo con el hecho palmario de que, como seres conscientes, nos encontramos en medio de un mundo lleno ya de sentido. Su tratamiento de la percepción y del comportamiento perceptual al nivel preconsciente contribuyó a solucionar este problema. Pero Merleau-Ponty no sostuvo nunca que todos los niveles de la experiencia fuesen reducibles al nivel preconsciente, ni que las estructuras características de los niveles superiores pudieran describirse o analizarse simplemente en los términos de las estructuras que caracterizan el nivel de la percepción. El reino de la percepción, el «mundo-vida», constituía para él la base de los demás niveles. Todos continuamos viviendo en el reino de la percepción. Pero, a la vez, los niveles superiores requieren tratamiento individual, y Merleau-Ponty tenía el proyecto de añadir a *La estructura del comportamiento* y a la *Fenomenología de la percepción* obras sobre temas tales como el origen de la verdad y la importancia sociológica de la literatura en prosa. De hecho, estos volúmenes planeados no fueron escritos, pero Merleau-Ponty expuso sus ideas sobre numerosas cuestiones en importantes ensayos. Un ejemplo es su escrito sobre *la fenomenología del lenguaje* (1951), donde mantiene que «cuando yo hablo u oigo hablar, experimento esa presencia de los otros en mí o de mí mismo en los otros que es la dificultad con que tropieza la teoría de la intersubjetividad».[1094] Otro ejemplo es el notable ensayo titulado *L'oeil et l'esprit* (*El ojo y el espíritu*), publicado en 1961.[1095] Fue éste el último trabajo que dio a las prensas Merleau-Ponty mismo. En él expresó su opinión de que la ciencia operacional ha perdido hasta el último contacto con el «mundo real» y también la de que el arte está hoy en vías de ser la fábrica del sentido que la ciencia moderna «preferiría ignorar».[1096] La reflexión sobre el arte sirve de apoyo a la idea básica del cuerpo-sujeto como realidad percipiente y perceptible, realidad en el mundo a través de la cual el Ser se hace parcialmente visible o se revela. Nuestro autor se refiere a la música como a lo que representa «ciertos rasgos del Ser: su fluir y refluir, su auge, su pujanza, su turbulencia»;[1097] pero centra la atención principalmente en la pintura, que expresa de un modo directo las realidades concretas. Por descontado que Merleau-Ponty no trata de sugerir que la ciencia sea inútil o que se la deba dejar de lado, pero sí sugiere que la ciencia se aleja del mundo real al que el artista tiene acceso directo.

¿Qué entiende Merleau-Ponty por Ser? En sus últimos escritos, especialmente en la parte de *Lo visible y lo invisible* que pudo terminar antes de morir, su fenomenología toma un giro más metafísico, y el tema de una realidad última o fundamental pasa al primer plano. El hombre es una realidad perceptible y, como tal, pertenece a la Naturaleza o al mundo. Es también una realidad percipiente, en diálogo con el mundo. Pero de esto no se sigue que como sujeto sea el hombre una conciencia aparte o fuera del mundo. Lo que hay que concluir es que en el acto de la visión humana el mundo se hace visible a sí en el hombre y a través del hombre. Para

decirlo de otro modo, el percatarse el hombre de la Naturaleza es el percatarse la Naturaleza de sí misma, puesto que el hombre pertenece a la Naturaleza y está enraizado en ella. Esto es lo que viene a significar metafísicamente la afirmación de que el hombre es a la vez realidad percipiente y realidad perceptible. Pero aunque el hombre en cuanto percipiente constituye su mundo (no en el sentido de que él lo cree sino en el de que hace que aparezcan sus estructuras), la realidad es más que lo que se hace visible o perceptible. Y lo que llega a hacerse visible y lo que subyace a la distinción entre el sujeto y el objeto es el Ser. En sí mismo el Ser es invisible. Para decirlo paradójicamente, se manifiesta él mismo como el inaparente fundamento de lo que aparece en el diálogo entre el cuerpo-sujeto y su entorno. El mismo no es una estructura perceptible sino el campo de todas las estructuras. El Ser se hace visible a sí mismo en el hombre y por medio del hombre, pero sólo en forma de estructuras perceptibies. Lo que Merleau-Ponty llama «la carne del mundo» fundamenta tanto al sujeto como al objeto, precediéndoles lógicamente. Se automanifiesta en las estructuras perceptibles y también al pensamiento (en el sentido de que el hombre puede llegar a aprehender intelectualmente su realidad); pero, considerado en sí mismo, permanece oculto.

Es perfectamente razonable que se vea en esta teoría del Ser un significativo desarrollo del pensamiento de Merleau-Ponty. Y es comprensible que algunos de quienes, admirándole como filósofo, se inquietan por su inicial exclusión de conceptos tales como el Absoluto y Dios gusten de hacer hincapié en un desarrollo metafísico que recuerda la concepción de Schelling de la naturaleza viniendo a conocerse a sí misma en y por el hombre y del Ser como oculto en sí pero fundando el sujeto y el objeto. Mas, por otra parte, al concepto merleau-pontiano del Ser no deberían atribuírsele demasiadas cosas. El Ser es, para Merleau-Ponty, la dimensión invisible de lo visible. Es, ciertamente, la realidad última, en el sentido de que se hace visible en las estructuras del mundo; pero no es el Dios del teísmo. Y aunque este sesgo o giro metafísico en su pensamiento le facilitaría un abrirse a la fe religiosa, nada justifica realmente el que se trate de anexar a Merleau-Ponty al cristianismo.

3. Merleau-Ponty y el marxismo.

Lo dicho hasta aquí tal vez haya dado la impresión de que Merleau-Ponty se mantuvo aparte de las cuestiones sociales y políticas y se dedicó solamente a la filosofía abstracta. En realidad de verdad, sintió una fuerte atracción por el marxismo.

Entre otras razones por lo mucho que recalcó Marx la situación básica del hombre como un ser en el mundo y por la importancia que dio al diálogo del hombre con su entorno. Merleau-Ponty quizá tendiera a interpretar el marxismo en los términos de su propia filosofía, pero le impresionaba sinceramente la estrecha conexión que el marxismo establece entre los ideales y las realidades sociales y entre la ética y la política. Nunca fue hombre que aceptara una ideología impuesta por autoridad ni que sometiera su inteligencia a las directrices de un partido, y la interpretación determinista de la historia no era precisamente de su agrado. Pero en Humanismo y terror sostuvo que el marxismo «no era más que la simple afirmación de aquellas condiciones sin las cuales no habría nunca ni humanismo alguno [...] ni racionalidad en la historia»,[1098] y que como crítica de la sociedad existente y de las demás teorías del humanismo era insuperable. Pero aunque en esta obra hizo Merleau-Ponty cuanto pudo por ponerse en el caso y comprender el empleo del terror en la Unión Soviética y las «purgas» promovidas por Stalin, posteriormente no sólo se convirtió en severo crítico del régimen soviético y de la ortodoxia comunista sino que llegó a admitir que la práctica comunista era la consecuencia lógica de la adopción por Marx de una teoría de la historia que permitía a los dirigentes comunistas jactarse de conocer científicamente el curso y las exigencias de la historia y justificar sus acciones y su conducta dictatorial y represiva de un modo análogo a como los ministros de la Inquisición solían justificar sus acciones amparándose en su conocimiento de las verdades divinas y de la voluntad de Dios.[1099] Merleau-Ponty no dejó nunca de admirar a Marx como pensador; pero simpatizaba poco con la idea de que una filosofía se hubiese transformado en ciencia y pudiera ser utilizada para justificar la dictadura. No fue, ciertamente, fautor del capitalismo. Pero tampoco fue comunista. Y parece que puede decirse razonablemente que nunca fue en realidad marxista. Lo que del pensamiento de Marx le atraía eran los elementos que en él concordaban con su propia filosofía. Y así, habiendo tratado primeramente de disociar a Marx mismo de los desarrollos comunistas con que no podía estar de acuerdo, pasó después a pensar que los orígenes de esos desarrollos podían hallarse en algunas ideas del último Marx.

En un ensayo hace notar Merleau-Ponty que ya siempre, a partir de Nietzsche, hasta el más modesto estudiante suele rechazar del todo una filosofía que no le enseñe a vivir plenamente.[1100] Esta observación tiene por contexto la de que a los pintores no les acusamos de escapismo, mientras que los filósofos están fácilmente expuestos a tal reproche. Ahora bien, contexto aparte, ¿serviría de guía para la vida la filosofía de Merleau-Ponty? Es difícil decirlo, puesto que quedó incompleta. Según está, cabe entender que exige un reconocimiento recíproco entre los seres humanos, un respeto a la libertad humana y un autocomprometerse y entregarse a la causa de la liberación social sin que se pretenda la posesión de ningún conocimiento absoluto ni derecho alguno a ejercer coerción sobre los seres humanos en nombre de ese presunto conocimiento. Dicho de otra manera, la filosofía de Merleau-Ponty se puede

considerar como una forma de humanismo. Pero si a su autor se le recuerda será, presumiblemente, por sus investigaciones fenomenológicas. Y a éstas podemos suponer que no se las tendrá por tratamientos definitivos (cosa que Merleau-Ponty nunca pretendió que fueran) sino por explicaciones estimulantes y puntos de partida.

4. Lévi-Strauss y el hombre.

Uno de los ensayos de Merleau-Ponty se titula *De Mauss aà Claude Lévi-Strauss*,[1101] y Lévi-Strauss dedicó su obra *La pensée sauvage*[1102] a la memoria de Maurice Merleau-Ponty, su colega en el Colegio de Francia. Lévi-Strauss nació el mismo año (1908) que Merleau-Ponty, y, hechos sus estudios, enseñó durante algún tiempo filosofía en liceos. En 1935 aceptó la cátedra de sociología en la Universidad de Sao Paulo, en el Brasil, donde permaneció hasta 1939. Después de la guerra fue agregado cultural en la Embajada de Francia en Washington. En 1947 regresó a Francia, llegó a ser director de estudios en la École des Hautes Études de París, y en 1959 se le confió la cátedra de antropología social, en el Collège de France. Es, ante todo y sobre todo, antropólogo;[1103] pero sus ideas tienen, o se les han atribuido, implicaciones filosóficas. Al estructuralismo se le ha presentado como la concreción o la implicación de una manera de ver al hombre, que difiere bastante de la manera existencialista. Michel Foucault[1104] lo ha representado como un completar la nietzscheana «muerte de Dios» con la «muerte del hombre». Por eso, aunque yo no sería competente para discutir temas antropológicos, aun suponiendo que tuviéramos aquí espacio para tal discusión, sin embargo parece impropio terminar este examen de la filosofía francesa sin hacer algunas indicaciones, siquiera sean inadecuadas, sobre el movimiento estructuralista en el pensamiento francés más reciente.

En el primero y en el último capítulo de su *Anthropologie structurale* discute Lévi-Strauss el uso de términos como etnografía, etnología, antropología física, antropología social y antropología cultural. A su juicio, la etnografía, la etnología y la antropología no constituyen tres disciplinas diferentes sino más bien «tres estadios o tres momentos en la misma línea de investigación».[1105] La etnografía, por ejemplo, «aspira a registrar con la mayor exactitud posible los respectivos modos, de vida de los diversos grupos»;[1106] su cometido es observar y describir. El movimiento de la mente es, pues, de síntesis, en el cual movimiento la etnología representa una fase. Ahora bien, la síntesis concierne ante todo a las relaciones entre fenómenos sociales;

y la antropología trata de establecer las relaciones estructurales básicas que subyacen a todo el conjunto de la vida y la organización social del hombre. El sociólogo, tal como lo ve Lévi-Strauss, estudia la sociedad del propio observador o sociedades del mismo tipo, mientras que el antropólogo procura formular teorías que sean aplicables «no sólo a sus propios paisanos y contemporáneos, sino también a las más distantes poblaciones indígenas».[1107] Además el antropólogo, sin descuidar naturalmente los procesos conscientes de la mente humana, ha de incluir también sus procesos inconscientes, con miras a reducir a fórmulas las estructuras básicas, de las que son proyecciones o manifestaciones todas las instituciones sociales y culturales. En otras palabras, la antropología se interesa por lo que Marcel Mauss describió como el fenómeno social total. Sin embargo, aunque no le son indiferentes las sociedades muy desarrolladas, que expresan la conducta consciente del hombre, ni los procesos históricos que llevaron a su desarrollo, su propósito es ir más allá del ámbito de las ideas y los fines conscientes y de los procesos históricos, para abarcar «toda la gama de las posibilidades inconscias».[1108] Estas posibilidades, según Lévi-Strauss, son limitadas en número. Por lo tanto, si el antropólogo lograra determinar las relaciones de compatibilidad e incompatibilidad entre estas diferentes posibilidades o potenciales, podría formular un marco o entramado lógico válido para todos los desarrollos histórico-sociales. Lévi-Strauss cita la frase de Marx de que los hombres son los hacedores de su propia historia, pero ignoran que son ellos los que la hacen; y comenta que si la primera parte de la frase justifica la Historia, la segunda justifica la Antropología.

En la génesis de su idea del análisis estructural en la antropología Lévi-Strauss fue influido por la lingüística, que en su opinión era la ciencia social que más notoriamente había progresado. Este progreso se debía al desarrollo de la lingüística estructural por obra de N. Troubetzkoy y otros. En su *Psychologie du langage*[1109] asignaba Troubetzkoy a la lingüística estructural cuatro operaciones básicas; estudiar la infraestructura inconsciente de los fenómenos lingüísticos, analizar en especial las relaciones entre los términos, patentizar las estructuras de los sistemas fonémicos (o sistemas de los sonidos vocálicos), y descubrir las leyes generales o fórmulas de las relaciones necesarias fundamentales. Lévi-Strauss no pretende que pueda tomarse el método de la lingüística estructural y aplicarlo sin más, literalmente, en antropología. Pues el antropólogo se ocupa de conductas y actitudes humanas que son irreductibles a sistemas terminológicos o no puede demostrarse que sean tan sólo expresiones lingüísticas. Aunque interprete la sociedad en los términos de una teoría de la comunicación, Lévi-Strauss no restringe la comunicación al lenguaje; ni considera que todas las demás formas de comunicación se deriven del lenguaje. Por otro lado, insiste en la colaboración entre lingüistas y antropólogos y en sus mutuas relaciones, y el método de la lingüística estructural le ha servido de modelo para formular un método de la antropología. Estima que las relaciones entre los fenómenos sociales proporcionan el material para la construcción de modelos abstractos[1110] que hagan

inteligibles los hechos observados. El antropólogo tratará de ir más allá (o por debajo) de los modelos conscientes a los modelos inconscientes y, estudiando las relaciones entre los tipos de modelos, procurará esclarecer las relaciones necesarias que rigen la vida mental, afectiva, artística y social del hombre. Además, aunque no sostiene que todos los fenómenos sociales hayan de ser susceptibles de medición numérica, Lévi-Strauss contempla la posibilidad del empleo de las matemáticas como instrumento en el análisis antropológico.

La cuestión puede aclararse algo de esta manera: En *La pensée sauvage* rechaza Lévi-Strauss la distinción, hecha, por ejemplo, por Lévy-Bruhl, entre la mentalidad lógica del hombre civilizado y la mentalidad prelógica del primitivo. «La mente del salvaje es lógica en el mismo sentido y del mismo modo que las nuestras, aunque como las nuestras lo es tan sólo cuando se aplica al conocimiento de un universo en el que reconoce simultáneamente propiedades físicas y semánticas.»[1111] En este caso, por supuesto, ha de haber una lógica en los mitos, Y al escribir sobre la mitología en *Le cru et le cuit* (*Lo crudo y lo cocido*, 1964) arguye Lévi-Strauss que no hay desorden y arbitrariedad o mera fantasía en la elección de las imágenes ni en los modos de asociarlas, oponerlas o limitarlas. Porque los mitos expresan unas estructuras mentales inconscientes que son las mismas para todos los hombres. Ahora bien, estas estructuras son de carácter puramente formal. Es decir, no proporcionan contenido como los arquetipos de Jung, sino más bien los entramados o modelos formales que condicionan todas las formas de vida mental. Pese a las diferencias obvias, en los mitos y en la ciencia se expresan las mismas estructuras formales. En cierto sentido, las estructuras básicas equivalen a las categorías *a priori* de Kant. Sólo que no están referidas a ningún sujeto o yo trascendental. Pertenecen a la esfera de lo inconsciente, y Lévi-Strauss piensa, sin duda, que tienen su origen en el trasfondo del hombre, entendiendo éste en un sentido no metafísico sino naturalista.

Lévi-Strauss ha escrito sobre numerosos temas particulares, tales como las estructuras del parentesco (*Les structures élémentaires de la párente*, 1949), el totemismo (*Le totémisme aujourd'd hui*, y *La pensée sauvage*, 1962) y, como hemos dicho ya, sobre mitología. Ha utilizado la literatura antropológica más relevante y también sus propios trabajos de campo; y, naturalmente, se considera con razón antropólogo y no filósofo. Es más, las filosofías parecen ser para él fenómenos que, como los mitos, proporcionan material de estudio e investigación al antropólogo, en cuanto que encierran las estructuras formales que se expresan en todo el conjunto de la vida y la cultura humanas. Al mismo tiempo, el ámbito que abarca la antropología, tratando ésta como trata de la totalidad de los fenómenos sociales y siendo su objeto descubrir los fundamentos formales de la vida mental del hombre, resulta tan amplio que se hace difícil trazar una clara línea de demarcación entre la antropología como ciencia social[1112] y la antropología filosófica. Y el hecho de que Lévi-Strauss no pretenda ser filósofo no prueba necesariamente que no tenga un personal punto de vista filosófico que está implícito y a veces halla expresión más o menos explícita en

sus escritos antropológicos.

Algunas de las observaciones hechas por Lévi-Strauss en el capítulo noveno de *La pensée sauvage* implican claramente una filosofía del hombre. Discutiendo allí el concepto sartriano de la razón dialéctica, Lévi-Strauss admite que a él puede tenérsele, en la terminología de Sartre, por «materialista trascendental y esteta».[1113] Es un «materialista trascendental» porque considera que la razón dialéctica no es algo distinto de la razón analítica sino algo adicional en la misma línea de la razón analítica. «Sartre llama a la razón analítica razón en reposo; yo a la misma razón la llamo dialéctica cuando, tensada por sus esfuerzos para trascenderse, se lanza a la acción.»[1114] El esfuerzo de la razón por trascenderse no es, empero, un esfuerzo por aprehender la Trascendencia sino por hallar las bases últimas del lenguaje, de la sociedad y del pensamiento, o, diciéndolo de un modo más provocativo, el esfuerzo por «tratar de resolver lo humano en lo no humano».[1115] En cuanto al término «esteta», Lévi-Strauss dice que se le puede aplicar en el sentido en que lo usa Sartre, a saber, para referirse a quien estudia a los hombres como si fuesen hormigas. En efecto, el fin último de las ciencias humanas «no es constituir al hombre, sino disolverlo».[1116]

Es evidente que Lévi-Strauss no tiene la intención de negar que existen los seres humanos. El objeto de su estudio es el hombre. La palabra «disolver» ha de entenderse en términos de reducción. Pero Lévi-Strauss insiste en que él no se refiere a la reducción de un nivel «más alto» a otro «más bajo». El nivel por reducir debe concebirse con todas sus características y cualidades distintivas, y si se lo reduce a otro nivel se le comunicará retroactivamente a este otro nivel algo de la riqueza del más alto. Por ejemplo, si lográsemos entender la vida como una función de la materia inerte, encontraríamos que «esta última tiene propiedades muy diferentes de las que se le atribuyeron con anterioridad».[1117] No se trata de reducir lo complejo a lo simple, sino de sustituir una complejidad menos inteligible por otra que es más inteligible. Así, el reducir la vida afectiva, mental y social del hombre a estructuras o patrones formales inconscientes no equivale a negar que la primera sea lo que es, sino a hacer inteligible la complejidad de formas de los fenómenos sociales y culturales a la luz de una estructura compleja que es expresada en los fenómenos y los unifica, pero a partir de la cual no pueden deducirse simplemente *a priori* los fenómenos. Pues también hemos de tener en cuenta la dialéctica entre el hombre y su entorno y entre unos hombres y otros.

Lévi-Strauss cree, sin duda, que estas ideas pertenecen de llenó al campo de la antropología y que es un error presentarlas como teorías filosóficas. Pero aunque él de hecho no las despliega como una filosofía, parece estar bastante claro que implican un naturalismo diferente del burdo reduccionismo de algunos *philosophes* del siglo XVIII. Si Lévi-Strauss no ve inconveniente en aceptar el sartriano calificativo de «materialista trascendental», lo cierto es que su materialismo tiene algo de la ambigüedad típica del materialismo dialéctico, el cual efectivamente ha

ejercido cierta influencia en su pensamiento. De todos modos, opone una visión, que reintegra al hombre en la Naturaleza, a la sartriana dicotomía entre lo para-sí y el en-sí, y opone también un condicionamiento de la mente y la actividad del hombre, por estructuras formales que subyacen bajo el nivel de la conciencia, a la libertad absoluta proclamada por el autor de *El ser y la nada*.

Los antecedentes del estructuralismo se hallan, por ejemplo, en la psicología estructural y, más recientemente, en la lingüística estructural, así como en las teorías de Durkheim y de Mauss. Su principal campo de aplicación es el de las ciencias humanas, donde se ocupa sobre todo de las relaciones y de las leyes supuestamente invariantes de combinación entre los fenómenos correlativos. No desprecia el desarrollo histórico, el elemento «diacrónico»; pero atiende sobre todo al elemento «sincrónico», en las estructuras formales básicas, que cree ser independientes de los cambios históricos. Este enfoque y método se ha aplicado en diversos campos, tales como la crítica literaria, el arte, la psicología y la interpretación del marxismo; y en la medida en que se trata de un método heurístico es obvio que no puede hacerse ninguna objeción seria a que se experimente con él y se evalúen los resultados. Lo que ocurre es que el método está en conexión con hipótesis de las que cabe decir razonablemente que implican una filosofía naturalista que difiere tanto del existencialismo como del marxismo, aunque incorpora elementos que se derivan de ambas fuentes. Dado lo mucho que se insiste en su empleo como método heurístico, es sin duda una exageración hablar de un sistema de filosofía estructural. Asimismo, dada la amplitud del campo de aplicación de este método en las ciencias humanas, muy bien puede hablarse de una corriente de pensamiento que, diferenciándose del existencialismo y del marxismo, es tal vez presentable como un nuevo naturalismo basado en la reflexión dentro del campo de la antropología social y cultural.

APÉNDICE.

Bibliografía.

En la Bibliografía puesta al final del volumen VII de esta obra se mencionaron varias historias generales de la filosofía cuyos títulos no repetiremos aquí. En esta lista no figuran enciclopedias, salvo las dos que se citan abajo entre las obras generales. Tampoco se da la bibliografía de todos los filósofos cuyos nombres aparecen en el texto de este volumen.

Obras generales

BALODI, N., *Les constantes de la pensée française*, París, 1948.

BENRUBI, J., *Contemporary Thought of France*, Londres, 1926.

— *Les sources et les courants de la philosophic contemporaine en France*, 2 vols., París, 1933.

BOAS, G., *French Philosophies of the Romantic Period*, Nueva York, 1925; reedición, 1964.

— *Dominant Themes of Modern Philosophy*, Nueva York, 1957.

BRÉHIER, E., *Histoire de la philosophie. La philosophic moderne. Tome 2; deuxième partie, XIX et XX siècles*. París, 1944. *The History of Philosophy. Vol. VI, The Nineteenth Century, Period of Systems, 1800-1850*, trad. inglesa de W. Baskin, Chicago, 1968.

CHARLTON, D. G., *Positivist Thought in France during the Second Empire*, 1852-1870, Oxford, 1959.

COLLINS, J., A *History of Modern European Philosophy*, Milwaukee, 1954. (Incluye capítulos, con bibliografías, sobre Comte y Bergson.)

CRUICKSHANK, J. (ed.), *The Novelist as Philosopher. Studies in French Fiction*, 1935-1960, Londres, 1962.

EDWARDS, P. (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols., Nueva York y Londres, 1967. (Además de un artículo general sobre la filosofía francesa, contiene artículos sobre los distintos movimientos y sobre un gran número de filósofos.)

Enciclopedia filosófica, segunda edición, 6 vols., Florencia, 1967.

FARBER, M. (ed.), *Philosophic Thought in France and the United States. Essays representing Major Trends in Contemporary French and American Philosophy*,

Buffalo, Nueva York, 1950.

GOUHIER, H., *Les grandes avenues de la pensée philosophique en France depuis Descartes*, París, 1966.

GUNN, I. ALEXANDER, *Modern French Philosophy. A study of the Development since Comte*, Londres, 1922.

LAVELLE, L., *La philosophie française entre les deux guerres*, París, 1942.

LÉVY-BRUHL, L., *A History of Modern Philosophy in France*, trad. inglesa de G. Coblence, Londres y Chicago, 1899.

MANDELBAUM, M., *History, Man and Reason. A Study in Nineteenth Century Thought*, Baltimore y Londres, 1971. (Es una visión general, pero incluye un estudio de varios filósofos franceses.)

PARODI, D., *La philosophie contemporaine en France*, París, 1919.

PIERCE, R., *Contemporary French Political Thought*, Londres, 1966.

PLAMENATZ, J., *Man and Society. A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx*, vol. 2, Londres, 1963. (Este volumen está dedicado principalmente al estudio de Hegel y Marx, pero incluye el tratamiento de los primeros socialistas franceses.)

RANDALL, J. H., JR., *The Career of Philosophy; Vol. 2, From the German Enlightenment to the Age of Darwin*, Nueva York y Londres, 1965. (Contiene un breve estudio de la filosofía francesa desde la Revolución hasta Comte.)

RAVAISSON, F., *La philosophie en France au XIX siècle*, París, 1868.

SIMPSON, W. J. S., *Religious Thought in France in the Nineteenth Century*, Londres, 1935.

SMITH, C., *Contemporary French Philosophy. A Study in Norms and Values*, Londres, 1964.

SOLTAN, R., *French Political Thought in the Nineteenth Century*, New Haven, 1931.

TROTIGNON, P., *Les philosophes français d'aujourd'hui*, París, 1967.

WAHL, J., *Tableaux de la philosophie française*, París, 1946.

Capítulo I

1. Obras generales sobre el Tradicionalismo

Boas, G., French Philosophies of the Romantic Period, Nueva York, 1925; reimpresión, 1964.

Ferraz, M., *Histoire de la philosophie en France au XIX siècle: Traditionalisme et ultra-montanisme*, París, 1880.

Foucher, L., *La philosophie catholique en France au XIX siècle*, París, 1955. (Los cuatro primeros capítulos.)

Hocedez, E., *Histoire de la théologie au XIX siècle, I-II*, Bruselas y París, 1948-1952.

Hótzel, N., *Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus*, Munich, 1962.

Lacroix, J., *Vocation personnelle et tradition nationale*, París, 1942.

Laski, N., *Authority in the Modern State*, New Haven, 1919.

Menzer, B. (ed.), *Catholic Political Thought* (1789-1848), Westminster, Maryland, 1952.

Roche, A. V., *Les idées traditionalistes en France*, Urbana, 1937.

2. De Maistre

Textos:

Oeuvres complètes, 14 vols., París, 1884-1887.

The Works of Joseph de Maistre (*Selections*), trad. inglesa de J. Lively, Nueva York, 1965.

Considérations sur la France, Neuchâtel, 1796.

Essai sur le principe générateur des constitutions politiques, París, 1814 (y Lyon, 1929). Du Pape, 2 vols., Lyon, 1819.

Soirées de Saint-Pétersbourg, 2 vols., París, 1821.
Examen de la philosophie de Bacon, París, 1836.

Estudios

BAYLE, F., *Les idées politiques de Joseph de Maistre*, París, 1945.
BRUNELLO, B., *Joseph de Maistre, político e filosofo*, Bolonia, 1967.
GIANTURCO, E., *Joseph de Maistre and Giambattista Vico*, Washington DC, 1937.
HUBER, M., *Die Staatsphilosophie von Joseph de Maistre im Licht des Thomismus, Basilea y Stuttgart*, 1958.
LECIGNE, C., *Joseph de Maistre*, París, 1914.
RHODEN, P. R., *Joseph de Maistre als politischer Theoretiker*, Munich, 1929.

3. De Bonald

Textos

Oevres complètes, 7 vols. París, 1857-18753.
Oeuvres, ed. de J. P. Migne, 3 vols., París, 1859.
Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, 3 vols., Constanza, 1796.
Hay una edición a cargo de C. Capitan, París, 1965.

Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social, París, 1800.
La législation primitive, 3 vols., París, 1802.
Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales, 2 vols., París, 1818.
Démonstration philosophique du principe constitutif de la société, París, 1827.

Estudios

ADAMS, A., *Die Philosophie de Bonalds*, Münster, 1923.
FAGUET, E., *Politiques et moralistes du XIXe siècle*, Serie I, París, 1891.
MOULINIÉ, H., *De Bonald, París*, 1915.
QUINLAN, M. H., *The Historical Thought of the Vicomte de Bonald*, Washington, DC, 1953.
REINERZ, H. W., *Bonald als Politiker, Philosoph und Mensch*, Leipzig, 1940.
SOREIL, A., *Le Vicomte de Bonald*, Bruselas, 1942.

4. Chateaubriand Textos

Oeuvres complètes, 20 vols., París, 1858-1861.
Essai historique, politique et moral sur les révolutions, Londres, 1797.
Génie du christianisme, 5 vols., París, 1802. [Hay trad. castellana, Sopena, Barcelona,1966.]

Estudios

Bertrin, G., *La sincérité religieuse de Chateaubriand*, París, 1899.

Döhner, K., *Zeit und Ewigkeit bei Chateaubriand*, Gante, 1931.

Giraud, V., *Le christianisme de Chateaubriand*, 2 vols., París, 1925-1928.

Lemaitre, J., *Chateaubriand*, París, 1912.

Maurois, A., *Chateaubriand*, París, 1938.

Saint-Beuve, C. A., *Chateaubriand et son groupe littéraire sous l'Empire*, París, 1869.

5. Lamennais

Textos

Oeuvres complètes, 12 vols., París, 1836-1837.

Oeuvres choisies et philosophiques, 10 vols., París, 1837-1841.

Oeuvres posthumes, ed. de E. D. Forgues, 6 vols., París, 1855-1859.

Oeuvres inédites, ed. de A. Blaize, 2 vols., París, 1866.

Essai sur l'indifférence en matière de religion, 4 vols., París, 1817-1824.

Défense de l'Essai sur l'indifférence, París, 1821.

Paroles d'un croyant, París, 1834.

Esquisse d'une philosophie, 4 vols., París, 1841-1846.

Estudios

BOUTARD, C., *Lamennais, sa vie et ses doctrines*, 3 vols., 1905-1913.

DERRÉ, J. R., *La Mennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique* (1824-1834), París, 1962.

DUINE, M., *La Mennais, sa vie, ses idées, ses ouvrages*, Evreux, 1922.

GIBSON, W., *The Abbé de Lamennais and the Liberal Catholic Movement in France*, Londres y Nueva York, 1896.

JANET, P., *La philosophie de Lame*nnais, París, 1890.

LE GUILLON, L., *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais,* París, 1966.

MOURRE, M., *Lamennais, ou l'hérésie des temps modernes*, París, 1955.

ROE, W. G., *Lamennais and England. The Reception of Lamennais Religious Ideas in England in the Nineteenth Century*, Oxford, 1966.

VERUCCI, G. F., *Lamennais. Dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democrático*, Nápoles, 1963.

Capítulo II

1. Los ideólogos

Textos

>Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie*, 4 vols., París, 1801-1815. *Traité de la volonté et de ses effets*, París, 1805. *Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu*, Lieja, 1817. Trad. inglesa de Thomas Jefferson como A *Commentary and Review of Montesquieu's Spirit of Laws*, Filadelfia, 1811.

Estudios

Cailliet, E., *La tradition littéraire des idéologues*, Filadelfia, 1943.

Chinard, J., *Jefferson et les idéologues*, Baltimore, 1925.

Picavet, E., *Les idéologues*, París, 1891. (Obra definitiva.)

Riverso, E., *I problemi della conoscenza e del método nel sensismo degli ideologi*, Nápoles, 1962.

Van Duzen, C., *The Contributions of the Idéologues to French Revolutionary Thought*, Baltimore, 1935.

2. Maine de Biran

Textos

Oeuvres de Maine de Biran, ed. de P. Tisserand y H. Gouhier, 14 vols., París 1920-1929. (Esta edición supera en todo a la que hizo Victor Cousin de las *Oeuvres philosophiques de M. de Biran* en 4 vols., París, 1841.)

Journal intime, ed. de H. Gouhier, París, 1954-1957.

La Mémoire sur l'habitude ha sido traducida al inglés por M. Boehm como *The Influence of Habit on the Faculty of Thinking*, Baltimore, 1929.

De I'apperception immédiate. Mémoire de Berlin 1807, ed. de J. Echeverría, París, 1963.

Estudios

AMBROSETTI, G., *La filosofía sociale di Maine de Biran*, Verona, 1953.

ANTONELLI, M. T., *Maine de Biran*, Brescia, 1947.

BUOL, J., *Die Anthropologie Maine de Birans*, Winterthur, 1961.

CRESSON, A., *Maine de Biran*, París, 1950.

DE LA VALETTE MONBRUN, A., *Maine de Biran*, *Essai de biographie historique et psychologique*, París, 1914.

DELBOS, V., *Maine de Biran et son oeuvre philosophique*, París, 1931.

DREVET, A., *Maine de Biran*, París, 1968.

GHIO, M., *Maine de Biran e la tradizione biraniana in Francia*, Turín, 1962.

FESSARD, P., *La méthode de réflexion chez Maine de Biran*, París, 1938.

FUNKE, H. *Maine de Biran, Philosophisches und politisches Denken zwischen Ancien Régime und Bürgerkönigtum in Frankreich*, Bonn, 1947.

GOUHIER, H., *Les conversions de Maine de Biran*, París, 1947. (Muy recomendable.)

HALLIE, P. P., *Maine de Biran, Reformer of Empiricism*, Cambridge (Mass.), 1959.

HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, París, 1965.

LACROZE, R., *Maine de Biran*, París, 1970.

LASSAIGNE, J., *Maine de Biran, homme politique*, París, 1958.

LEMAY, P., *Maine de Biran*, París, 1946.

LE ROY, G., *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran*, París, 1937.

MADINIER, G., *Conscience et mouvement*, París, 1939.

MONETTE, A., *La théorie des premiers principes selon Maine de Biran*, Montreal y París, 1945.

MOORE, F. C. T., *The Psychologie of Maine de Biran*, Oxford, 1970.

PALIARD, J., *La raisonnement selon Maine de Biran*, París, 1925.

ROBEF, L, *Leibniz et Maine de Biran*, París, 1927.

THIBAUD, M., *L'effort chez Maine de Biran et Bergson*, Grenoble, 1939.

TISSERAND, P., *L'anthropologie de Maine de Biran, ou la science de l'homme intérieur*, París, 1909.

VOUTSINAS, D., *La psychologie de Maine de Biran*, París, 1964.

Hay algunas colecciones de artículos, como los que forman el número de la *Revue internationale de philosophie* dedicado a Maine de Biran con ocasión del segundo centenario de su nacimiento (Bruselas, 1966).

Capítulo III

1. Royer-Collard

Textos

>*Les fragments philosophiques de Royen-Collard*, ed. de A. Schimberg, París, 1913.

Estudios

De Barante, A., *La vie politique de M. Royer-Collard, ses discours et ses écrits,* 2 vols., París, 18783.

Nesmesdesmarets, R., *Les doctrines politiques de Royer-Collard,* Montpellier, 1908.

Spuller, E., *Royer-Collard,* París, 1895.

2. Cousin

Textos

Philosophie sensualiste au XVIIIe siécle, París, 1819.

Fragments philosophiques, París, 1826.

Cours d'histoire de la philosophie, 3 vols., París, 1829.

De la métaphysique d'Aristote, París, 1835.

Du vrai, du beau et du bien, París, 1837.

Cours d'histoire de la philosophie moderne, 5 vols., París, 1841. Études sur Pascal, París, 1842.

Justice et charité, París, 1848.

Estudios

Cornelius, A., *Die Geschichtslehre Victor Cousins*, Ginebra, 1958.

DUBOIS, P. F., *Cousin, Jouffroy, Damiron, souvenirs publiés avec une introduction par Adolphe Lair*, París, 1902.

JANET, P., *Victor Cousin et son oeuvre*, París, 1885.

MASTELLONE, S., *Victor Cousin e il risorgimento italiano*, Florencia, 1955.

SAINT-HILAIRE, J. B., *Victor Cousin, sa vie, sa correspondance*, 3 vols., París, 1895.

SIMÓN, J., *Victor Cousin*, París, 1887. Hay una trad. inglesa de M. B. y E. P. Anderson, Chicago, 1888.

3. Jouffroy

Textos

Mélanges philosophiques, París, 1833.
Nouveaux mélanges philosophiques, ed. de F. Damiron, París, 1842.
Cours de droit naturel, 2 vols., París, 1834-1842.
Cours d'esthétique, París, 1843.

Estudios

LAMBERT, L., *Der Begriff des Schönen in der Ästhetik. Jouffroys*, Giessen, 1909.

OLLÉ-LAPRUNE, L., *Théodore Jouffroy*, París, 1899.

Capítulo IV

1. Fourier

Textos:

Oeuvres complètes, 6 vols., París, 1841-1845.

Théorie des quatre mouvements et des destinées générales, 2 vols., Lyon, 1808.

Théorie de l'unité universelle, 2 vols., París, 1822.

Le nouveau monde industriel et sociétaire, Besançon, 1829.

La fausse industrie morcelée, répugnante, mensongère, et l'antidote: l'industrie naturelle, combinée, attrayante, véridique, donnant quadruple produit, 2 vols., París, 1835-1836.

(Para la obra manuscrita véase *Les cahiers manuscrits de Fourier*, por E, Poulat, París, 1957.)

Estudios

BOURGIN, H., *Fourier. Contribution à l'étude du socialisme français*, París, 1905.

LEHOUCK, E., *Fourier aujourd'hui*, París, 1966.

MANUEL, F. E., *The Prophets of París*, Cambridge (Mass.), 1962.

TOSI, V., *Fourier e il suo falansterio*, Savona, 1921.

Vergez, A., *Fourier*, París, 1969.

2. Saint-Simon

Textos

Oeuvres complètes de Saint-Simon et Enfantin, 47 vols., París, 1865-1876.

Oeuvres, 6 vols., París, 1966.

Textes choisis, ed. de J. Dautry, París, 1951.

Selected Writings, trad. inglesa con una introducción por F. M. H. Markham, Oxford, 1942.

Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains (Ginebra, 1802-1803), ed. de A. Pereire, París, 1925.

Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle, 2 vols. París, 1807-1808.

Esquisse d'une nouvelle Encyclopédie, París, 1810.

Mémoire sur la science de l'homme, París, 1813.

Travail sur la gravitation universelle, París, 1813.

De la réorganisation de la société européenne, París, 1814. (En colaboración con A. Thierry.)

L'industrie, París, 1818.

La politique, París, 1819.

L'organisation, París, 1819-1820.

Catéchisme des industriels, París, 1824.

Estudios

Charléty, S., *Essai sur l'histoire du saint-simonisme*, París, 1896.

DONDO, M. M., *The French Faust, Henri de Saint-Simon*, Nueva York, 1955.

DURKHEIM, E., *Le socialisme, sa définition, ses débuts. La doctrine saint-simonienne*, ed. de M. Mauss, París, 1928, trad. inglesa de C. Sattler como *Socialism and Saint-Simon*, Yellow Springs (Ohio), 1958.

FAZIO, M. F., *Linea di sviluppo del pensiero di Saint-Simon*, Palermo, 1942.

GURVITCH, G., *Les fondateurs français de la sociologie contemporaine : Saint-Simon et P.-J. Proudhon*, París, 1955.

LEROY, M., *La vie véritable du comte de Saint-Simon*, París, 1925.

MANUEL, F. E., *The New World of Henri de Saint-Simon*, Cambridge (Mass.), 1956.

MUCKLE, F., *Henri de Saint-Simon, Persönlichkeit und Werk*, Jena, 1908.

VIDAL, E., *Saint-Simon e la scienza politica*, Milán, 1959.

3. Proudhon

Textos

Oeuvres complètes, 26 vols., París, 1867-1871.

Correspondance, 14 vols., París, 1875.

Oeuvres complètes, ed. de C. Bouglé y H. Moysset, 11 vols., París, 1920-1939 (incompletas).

Selected Writings of Pierre-Joseph Proudhon, ed. con una introd. por S. Edwards y trad. inglesa por E. Fraser, Londres, 1970.

Qu'est-ce que la propriété?, París, 1840. Trad. inglesa de B. Tucker, como *What is Property?*, Princeton, 1876,

De la création de l'ordre dans l'humanité, París, 1843.

Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère, París, 1846. Trad. inglesa de B. Tucker, como *System of Economie Contradictions*, Boston, 1888.

Idée générale de la révolution du XIXe siècle, París, 1851. Trad. inglesa de J. B. Robinson, como *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, Londres, 1923.

La justice dans la révolution et dans l'église, París, 1858.

La guerre et la paix, París, 1861.

Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution, París, 1863.

De la capacité des classes ouvrières, París, 1865.

Estudios

Ansart, P., *Sociologie de Proudhon*, París, 1967.

Brogan, C., *Proudhon*, Londres, 1936.

De Lubac, H., *Proudhon et le christianisme*, París, 1945. Trad. inglesa de R. E. Scantlebury, como T*he Un-Marxian Socialist: A Study of Proudhon*, 2 vols., París, 1896.

Diehl, C., *P.-J. Proudhon, seine Lehre und sein Leben*, 3 vols., Jena, 1888-1896.

Dolléans, E., *Proudhon*, París, 19484.

Gröndahl, B., *P.-J. Proudhon*, Estocolmo, 1959.

Heintz, P., *Die Autoritätsproblematik bei Proudhon. Versuch einer immanenten Kritik*, Colonia, 1957.

Jackson, J. H., *Marx, Proudhon and European Socialism*, Nueva York, 1962.

Lu, S. V., *The Political Theories of P.-J. Proudhon*, Nueva York, 1922.

Prion, G., *Proudhon et syndicalisme révolutionnaire*, París, 1910.

Saint-Beuve, C. A., *Proudhon, sa vie et sa correspondance*, París, 1870.

Woodcock, G., *Pierre-Joseph Proudhon: A Biography*, Londres, 1956. (Muy recomendable.)

Capítulos sobre Proudhon se hallarán, por ejemplo, en *The Anarchists*, de J. Joll (Londres, 1964), A *History of Socialist Thought*, vol. I, de G. D. H. Cole (Londres, 1953) y *Anarchism* de G. Woodcock (Londres, 1963; trad. castellana: *El anarquismo*, Editorial Ariel, Barcelona, 1979).

Capítulo V Comte

Textos

Cours de philosophie positive, 6 vols., París, 1830-1842. Hay una version libre al inglés (aprobada por Comte) de H. Martineau: *Cours, The Positive Philosophy of Auguste Comte*, 2 vols., Londres, 1853.

Discours sur l'esprit positif, París, 1849. (Originariamente iba antepuesto al Traité philosophique d'astronomie populaire.) Trad. inglesa de Fr. S. Beesly como A discourse on the Positive Spirit, Londres, 1903.

Discours sur l'ensemble du positivisme, París, 1848. [Hay trad. castellana: Aguilar, Madrid, 1962.]

Calendrier positiviste, París, 1849.

Système de politique positive, 4 vols., 1851-1854. Trad. inglesa de J. H. Bridges y F. Harrison, como *The System of Positive Polity*, 4 vols., Londres, 1857-1877.

Catéchisme positiviste, París, 1852. Trad. inglesa R. Congreve, como *The Catechism of Positive Religion*, Londres, 1858.

Appel aux conservateurs, París, 1855.

Synthèse subjective, ou Système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité, vol. I, París, 1856.

Por extraño que parezca, no hay ninguna selección crítica y completa de las obras de Comte. H. Gouhier ha publicado empero *Oeuvres choisies d'Auguste Comte*, París, 1943 ; y C. Le Verrier ha publicado en dos vols. las dos primeras lecciones del *Cours de philosophie positive* y el *Discours sur l'esprit positif*, París, 1943. Hay varias colecciones de cartas: *Lettres d'Auguste Comte à John Stuart Mill*, 1841-1846 (París, 1877). *Lettres à des positivistes anglais* (París, 1889), *Correspondance inédite d'Auguste Comte* (4 vols., París, 1903-1904), *Nouvelles lettres inédites* (París, 1939).

Estudios

ARBOUSSE-BASTIDE, P., *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte*, 2 vols., París, 1957.

CAIRD, E., *The Social Philosophy and Religion of Comte*, Glasgow, 1885.

CRESSON, A., *Auguste Comte, sa vie, son oeuvre*, París, 1941.

DEFOURNY, G., *La sociologie positiviste d'Auguste Comte*, Lovaina, 1902.

DE LUBAC, H., *Le drame de l'humanisme athée*, París, 1944. (Comte es uno de los filósofos cuyas doctrinas se consideran en esta obra.)

DEVOLVÉ, J., Réflexions sur la pensée comtienne, París, 1932.

DUCASSÉ, P., *Méthode et intuition chez Auguste Comte*, París, 1939.

DUMAS, G., *Psychologie de deux positivistes: Saint-Simon et Auguste Comte*, París, 1905.

GOUHIER, H., *La vie d'Auguste Comte*, París, 1931.

La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme, 3 vols., París, 1933-1941. (Obra altamente recomendable.)

GOULD, F. J., *Auguste Comte*, Londres, 1920.

GRUBER, H., *Comte, der Begründer des Positivismus*, Friburgo de Brisgovia, 1889.

HAWKINS, R. L., *Auguste Comte and the United States* (1816-1853), Cambridge (Mass.), 1936.

LACROIX, J., *La sociologie d'Auguste Comte*, París, 1956.

LÉVY-BRUHL, L., *La philosophie d'Auguste Comte*, París, 1900.

LITTRÉ, E., *Auguste Comte et la philosophie positive*, París, 1863.

Auguste Comte et Stuart Mill, París, 1867.

MARVIN, F. S., *Comte: The Founder of Sociology*, Londres, 1936.

MILL, J. ST., *Auguste Comte and Positivism*, Londres, 1865.

MOSCHETTI, A. M., *Auguste Comte e la pedagogia positiva*, Milán, 1953.

NEGT, O., *Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels*, Francfort, 1964.

PETER, J., *Auguste Comte. Bild vom Menschen*, Stuttgart, 1936.

WHITTAKER, T., *Comte and Mill*, Londres, 1908.

Capítulo VI

1. Littré

Textos

De la philosophie positive, París, 1845.

Application de la philosophie positive au gouvernement des sociétés, París, 1849.

Conservation, révolution et positivisme, París, 1852 (2.ª ed., 1879).

Paroles de philosophie positive, París, 1859 (2.a ed., 1863).

*Auguste Comte et la philosophie p*ositive, París, 1863.

Auguste Comte et Stuart Mill, París, 1867.

Principes de philosophie positive, París, 1868.

La science au point de vue philosophique, París, 1873.

Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine, París, 1876. (En esta obra se reproducen los artículos publicados en *De la philosophie positive*.)

Estudios

Aquarone, S., *The Life and Works of Émile Littré*, Leyden, 1958.

Caro, E., *Littré et le positivisme*, París, 1883.

Charlton, D. G., véase en *Obras generales*.

SIX, L., *Littré devant Dieu*, París, 1962.

2. Cl. Bemard

Textos

Introduction à la médecine expérimentale, París, 1865. Trad. inglesa de N. C. Green como *An Introduction to the Study of Experimental Medicine*, Nueva York, 1927.

La science expérimentale, París, 1878.

Pensées. Notes détachées, ed. de L. Delhoume, París, 1937.

Philosophie, ed. de J. Chevalier, París, 1938.

Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux, París, 1966.

Estudios

CLARKE, R., *Claude Bernard et la médecine expérimentale*, París, 1961.

COTARD, H., *La pensée de Claude Bernard*, Grenoble, 1945.

FOULQUIÉ, P., *Claude Bernard*, París, s. f.

LAMY, P., *Claude Bernard et le matérialisme*, París, 1939.

MAURIAC, P., *Claude Bernard*, París, 1941 (2.ª ed., 1954).

OLMSTED, J. M. D. y E. H., *Claude Bernard and the Experimental Method in Medecine*, Nueva York, 1952.

SERTILLANGES, A. D., *La philosophie de Claude Bernard*, París, 1944.

VIRTANEN, R., *Claude Bernard and his Place in the History of Ideas*, Lincoln (Nebraska), 1960.

VARIOS, *Philosophie et méthodologie scientifique de Claude Bernard*, París, 1966.

3. Taine

Textos

Les philosophes français du dix-neuvième siècle, París, 1857.

Essais de critique et d'histoire, París, 1858.

Histoire de la littérature anglaise, 4 vols., París, 1863-1864. Trad. inglesa de H. van Laun como *History of English Literature*, 2 vols., Edimburgo, 1873.

Nouveaux essais de critique et d'histoire, París, 1865.

Philosophie de l'art, París, 1865. Trad. inglesa de J. Durand como *The Philosophy of Art*, Nueva York, 1865 (2.ª ed. francesa, 1880). [Hay trad. castellana: Iberia, Barcelona, 1960.]

De I'intelligence, 2 vols., París, 1870. Trad. inglesa de T. D. Haves como *Intelligence*, Londres, 1871.

Les origines de la France contemporaine, 5 vols., París, 1875-1893.

Derniers essais de critique et d'histoire, París, 1894.

Estudios

AULARD, A., *Taine, historien de la révolution française*, París, 1907.

BARZELOTTI, G., *Ippolito Taine*, Roma, 1896.

BOOSTEN, J. P., *Taine et Renan et l'idée de Dieu*, Maastricht, 1936.

CASTIGLIONI, G., *Taine*, Brescia, 1945.

CRESSON, A., *Hippolyte Taine*, París, 1951.

GIRAUD, V., *Essai sur Taine: son oeuvre et son influence*, París, 1901.

—, *Hippolyte Taine: Études et documents*, París, 1928.

IPPOLITO, F. G., *Taine e la filosofía dell'arte*, Roma, 1911.

KAHN, S. T., *Science and Aesthetic Judgment: A Study in Taine's Critical Method*, Nueva York, 1953.

LACOMBE, P., *La psychologie des individus et des sociétés chez Taine*, París, 1906.

—, *Taine, historien et sociologue*, París, 1909.

LA FERLA, G., *Ippolito Taine*, Roma, 1937.

MONGARDINI, C., *Storia e sociología nell'opera di Hippolyte Taine*, Milán, 1965.

Aspectos relevantes del pensamiento de Taine son discutidos en obras como la de Benedetto Croce *Estetica* y en la *Teoria e storia della storiografia* del mismo; y en la de H. Sée, *Science et philosophie de l'histoire* (2.ª ed., París, 1933).

4. Durkheim

Textos

De la division du travail social, París, 1893. Trad. inglesa de G. Simpson como *The Division of Labour in Society*, Nueva York, 1952.

Les règles de la méthode sociologique, París, 1895. Trad. inglesa de S. A. Solovay y J. H. Mueller como *The Rules of Sociological Method*, Chicago, 1938

(reed. en Glencoe, Illinois, 1950).

Le suicide. Etude de sociologie, París, 1897. Trad. inglesa de J. A, Spaulding y G. Simpson como *Suicide: A Study in Sociology*, Glencoe, Ill., 1951.

Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie, París, 1912. Trad. inglesa de J. W. Swain como *The Elementary Forms of the Religious Life: A Study in Religious Sociology*, Londres y Nueva York, 1915.

Éducation et sociologie, París, 1922. Trad. inglesa de J. D. Fox como *Education and Sociology*, Glencoe, Ill., 1956.

Sociologie et philosophie, París, 1924. Trad. inglesa de D. F. Pocock como *Sociology and Philosophy*, Londres y Glencoe, Ill.,1953.

L'éducation morale, París, 1925. Trad. inglesa de H. K. Wilson y H. Schnurer como *Moral Education: A Study in the Theory and Aplication of the Sociology of Education*, Nueva York, 1961.

Le socialisme, París, 1928.

L'évolution pédagogique en France, 1938.

Leçons de sociologie: physique des moeurs et du droit, París, 1950. Trad. inglesa de C. Brookfield como *Professional Ethics and Civic Morals*, Londres, 1957.

Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie, París, 1953.

La science sociale et l'action. Introducción y presentación de J. C. Filloux, París, 1970.

Hay varias colecciones de artículos de Durkheim, tales como *Journal sociologique*, ed. de J. Duvignard, París, 1969. En inglés hay: *Émile Durkheim*, 1858-1917: *A Collection of Essays with Translations and a Bibliography*, ed. de K. H. Wolff, Columbus, Ohio, 1960. Esta obra contiene también ensayos de varios autores sobre Durkheim.

Estudios

AIMARD, G., *Durkheim et la science économique*, París, 1962.

ALPERT, H., *Emile Durkheim and his Sociology*, Nueva York, 1939.

BIERSTEDT, R., *Emile Durkheim*, Nueva York y Londres, 1966.

COSER, L. A., *Masters of Sociological Thought*, Nueva York, 1971. (Contiene un capítulo sobre Durkheim.)

DAVY, G., *Durkheim, choix de textes avec étude du système sociologique*, París, 1911.

Duvignard, J., *Durkheim: sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, París, 1965.

Fletcher, R., *The Making of Sociology*, vol. 2., Londres, 1971.

Gehlke, C. E., *Émile Durkheim's Contributions to Sociological Theory*, Nueva York, 1915.

La Capra, D., *Emile Durkheim: Sociologist and Philosopher*, Ithaca y Londres, 1972.

Lukes, S., *Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*. Londres, 1973. (Obra muy recomendable. Incluye una extensa bibliografía.)

Nisbet, R. A., *Émile Durkheim*, Englewood Cliffs, N. J., 1965.

Parsons, T., *The Structure of Social Action*, Nueva York, 1937, y Glencoe, Ill., 1949.

Seger, I. *Durkheim and his Critics on the Sociology of Religion*, Nueva York, 1957.

Vialatoux, J., *De Durkheim à Bergson*, París, 1939.

Wolff, K. H. (ed.), véase más arriba, en *Textos*.

5. Lévy-Bruhl

Textos

Histoire de la philosophie moderne en France, París. Trad. inglesa de G. Coblence, Londres y Chicago, 1899.

La philosophie de Jacobi, París, 1894.

La philosophie d'Auguste Comte, París, 1900. Trad. inglesa de K. de Beaumont-Klein como *The Philosophy of Auguste Comte*, Londres, 1903.

Les fonctions fundamentales dans les sociétés inférieures, París, 1910. Trad. inglesa de L. A. Clare como *How Natives Think*, Londres y Nueva York, 1923.

La mentalité primitive, París, 1921. Trad. inglesa de L. A. Clare como *Primitive Mentality*, Londres, 1928.

L'âme primitive, París, 1921. Trad. inglesa de L. A. Clare como *The «Soul» of the Primitive*, Londres, 1928.

Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, París, 1931. Trad. inglesa de L. A. Clare como *Primitives and the Supernatural*, Londres, 1936.

La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous, París, 1935.

L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs, París, 1938.

Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl, París, 1949.

Estudios

CAILLIET, E., *Mysticisme et «mentalité mystique». Etude d'un problème posé par les travaux de M. Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive*, París, 1938.

CAZENEUVE, J., *Lévy-Bruhl. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, París, 1963.

EVANS-PRITCHARD, E., *Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality*, Oxford, 1934.

LEROY, O., *La raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme*, París, 1927.

Capítulo VII

1. Cournot

Textos

Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses, París, 1838. Trad. inglesa de N. I. Bacon como *Researches into the Mathematical Principles of the Theory of Wealth*, Londres, 1877.

Exposition de la théorie des chances et des probabilités, París, 1843.

Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caracteres de la critique philosophique, 2 vols., París, 1851. Trad. inglesa de M. H. Moore como *An Essay on the Foundations of all Knowledge*, Nueva York, 1956.

Traité de l'enchaínement dans les idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire, 2 vols., París, 1861. (Las eds. 2.ª, 1911, y 3.ª, 1922, aparecieron cada una en un solo volumen.)

Principes de la théorie des richesses, París, 1863.

Des institutions d'instruction publique en France, París, 1864.

Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes, 2 vols., París, 1872. (Reimpresión, París, 1934.)

Matérialisme, vitalisme, rationalisme: Études sur l'emploi des données de la science en philosophie, París, 1875.

Souvenirs: 1760 á 1860, ed. de E. P. Bottinelli, París, 1913.

Hay algunos otros escritos sobre matemáticas y sobre cuestiones de economía que no quedan mencionados aquí.

Estudios

BOTTINELLI, E. P., *A. Cournot, métaphysicien de la connaissance*, París, 1913.

CAIZZI, B., *La filosofía di A. Cournot*, Bari, 1942.

CALLOT, E., *La philosophie biologique de Cournot*, París, 1959.

DARBON, A., *Le concept du hasard dans la philosophie de Cournot*, París, 1911.

DE LA HARPE, J., *De l'ordre et du hasard. Le réalisme critique d'Antoine Augustin Cournot*, Neuchâtel, 1936.

MENTRÉ, F., *Cournot et la renaissance du probabilisme au XIXe siécle*, París, 1908.

MILHAUD, G., *Etudes sur Cournot*, París, 1927.

RUYER, R., *L'humanité de l'avenir d'après Cournot*, París, 1930.

SEGOND, J., *Cournot et la psychologie vitaliste*, París, 1911.

Un número de la *Revue de méthaphysique et de morale* (1905, vol. 13) contiene artículos de varios autores sobre Cournot.

2. Renouvier

Textos

Manuel de philosophie moderne, París, 1842.

Manuel de philosophie ancienne, París, 1844.

Manuel républicain de l'homme et du citoyen, París, 1848.

Essais de critique genérale, 4 vols., París, 1854-1864. (Estos cuatro vols. tratan respectivamente de lógica, psicología racional, los principios de la naturaleza y filosofía de la historia.)

La science de la morale, 2 vols., París, 1869.

Uchronie, l'utopie dans l'histoire. Esquisse historique du développement de la civilisation européenne, tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu étre, París, 1876.

Esquisse d'une classification systématique des systèmes philosophiques, 2 vols., París, 1885-1886.

La philosophie analytique de l'histoire, 4 vols., París, 1896-1897. *Les dilemmes de la métaphysique pure*, París, 1901.

Histoire et solution des problèmes métaphysiques, París, 1901.

Le personnalisme, París, 1903.
Les derniers entretiens, ed. de L. Prat, París, 1904.
La critique de la doctrine de Kant, ed. de L. Prat, París, 1906.

Estudios

Foucher, L., *La jeunesse de Renouvier et sa première philosophie*, París, 1927.
Galli, G., *Prime linee di un idealismo critico e due studi sul Renouvier*, Turín, 1943.
Hamelin, O., *Le système de Renouvier*, París, 1927.
Lombardi, V., *Lo sviluppo del pensiero di Charles Renouvier*, Nápoles, 1932.
Méry, M., *La critique du christianisme chez Renouvier*, 2 vols. París, 1953.
Milhaud, G., *La philosophie de Charles Renouvier*, París, 1972.
Mouy, P., *L'idée de progrès dans la philosophie de Renouvier*, París, 1972.
Prat, L., *Charles Renouvier, philosophe*, Ariège, 1973.
Séailles, G., *La philosophie de Charles Renouvier*, París, 1905.
Verneaux, R., *L'idéalisme de Renouvier*, París, 1945.
—, *Esquisse d'une théorie de la connaissance. Critique du néocriticisme*, París, 1954.

3. Hamelin

Textos

Essai sur les éléments principaux de la représentation, París, 1907.
Le système de Descartes, ed. por L. Robin, París, 1910.
Le système d'Aristote, ed. por L. Robin, París, 1920.
Le système de Renouvier, ed. por P. Mary, París, 1927.
La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs, ed. de E. Barbotin, París, 1953.
Le système du savoir, selecciones, ed. de L. Millet, París, 1956.

Estudios

BECK, L. J., *La méthode synthétique de Hamelin*, París, 1935.
CARBONARA, C., *L'idealismo di Octave Hamelin*, Nápoles, 1927.
DEREGIBUS, A., *La metafísica critica di Octave Hamelin*, Turín, 1968.
SESMAT, A., *Dialectique. Hamelin et la philosophie chrétienne*, París, 1955.
La modalité du jugement, París, 1897. (3.ª ed., con una traducción francesa de la tesis latina de Brunschvicg [1897], París, 1964.)
L'idéalisme contemporain, París, 1905.
Les étapes de la philosophie des mathématiques, París, 1912.
Introduction à la vie de l'esprit, París, 1920.
L'expérience humaine et la causalité physique, París, 1922.
Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, 2 vols., París, 1927.
La raison et la religion, París, 1939.
Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne, Neuchâtel, 1942.
Héritage de mots, héritage d'idées, París, 1945.
Ecrits philosophiques, ed. por A. R. Weill-Brunschvicg y C. Lehec, 3 vols., París, 1951-1958.

Estudios

Boriel, R., *Brunschvicg*, París, 1964.

Carbonara, C., *Léon Brunschvicg*, Nápoles, 1931.

Centineo, E., *La filosofía dello spirito di Léon Brunschvicg*, Palermo, 1950.

Cochet, M. A., *Commentaire sur la conversión spirituelle dans la philosophie de Léon Brunschvicg*, Bruselas, 1937.

Deschoux, M., *La philosophie de Léon Brunschvicg*, París, 1949. (Con una bibliografía muy completa.)

Mersaut, J., *La philosophie de Léon Brunschvicg*, París, 1938.

Capítulo VIII

1. Ravaisson

Textos

Essai sur la métaphysique d'Aristote, 2 vols., París, 1837-1846.

L'habitude, París, 1839. (Con una introducción de J. Baruzi, París, 1957.)

Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle, París, 1867.

Testament philosophique et fragments, ed. de C. Devivaise, París, 1932.

Estudios

BERGSON, H., *Notice sur la vie et les oeuvres* de M. Félix Ravaisson-Mollien. Reproducido en la obra de Bergson *La pensée et le mouvant* (París, 1934), tomándolo de *Comptes-rendus de l'Académie des sciences morales et politiques* (París, 1904). Incluido también en *Testament philosophique et fragments*.

DOPP, J., *Félix Ravaisson, la formation de sa pensée d'après des documents inédits*, Lovaina, 1933.

VALERIO, C., *Ravaisson e l'idealismo romantico in Francia*, Nápoles, 1936.

2. Lachelier

Textos

Oeuvres, 2 vols., París, 1933.

De natura syllogismi, París, 1871.

Du fondement de l'induction, París, 1871. (La 2.ª ed., 1896, incluye *Psychologie et métaphysique*, y en la 5.ª ed. se han añadido las *Notes sur le pari de Pascal* [1901].)

Études sur le syllogisme, París, 1907.

Lachelier, la nature, l'esprit, Dieu, ed. por L. Millet, París, 1955.

The Philosophy of Jules Lachelier, ed. por E. G. Ballard, La Haya, 1960. Este libro contiene traducciones de *Du fondement de Vinduction*, *Psychologie et métaphysique* y *Sur le pari de Pascal* con una introducción del editor.

Estudios

AGOSTI, V., *La filosofia di Jules Lachelier*, Turín, 1952.

GIGLIO, P., *L'ideale della liberta nella filosofía di Lachelier*, Roma, 1946.

OLIVET, R., *De Rosmini à Lachelier*, París, 1953.

MAUCHASSAT, G., *L'idéalisme de Lachelier*, París, 1961.

MILLET, L., *Le symbolisme dans la philosophie de Jules Lachelier*, París, 1959.

SÉAILLES, G., *La philosophie de Jules Lachelier*, París, 1921.

Merece también mención el artículo de G. DEVIVAISE *La philosophie religieuse de Jules Lachelier*, publicado en la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (139, pp. 435-464).

3. Boutroux:

Textos

De la contingence des lois de la nature, París, 1874. Trad. inglesa de F. Rothwell, *The Contingency of the Laws of Nature*, Londres y Chicago, 1916.

De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines, París, 1895. Trad. inglesa de F. Rothwell, *Natural Law in Science and Philosophy*, Londres, 1914.

Études d'histoire de la philosophie, París, 1897. Trad. inglesa de F. Rothwell, *Historical Studies in Philosophy*, Londres, 1912.

La science et la religion dans la philosophie contemporaine, París, 1908. Trad. inglesa de J. Nield, *Science and Religion in Contemporary Philosophy*, Londres, 1909.

La nature et l'esprit, París, 1926. (Esta publicación póstuma incluye el programa de las Conferencias Gifford dadas por Boutroux.)

Estudios

BAILLOT, A., *Emile Boutroux et la pensée religieuse*, París, 1958.
CRAWFORD, L. S., *The Philosophy of Emile Boutroux*, Nueva York, 1929.
LA FONTAINE, A. P., *La philosophie d'Émile Boutroux,* París, 1921.
RANZOLI, C., *Boutroux, La vita, il pensiero filosofico*, Milán, 1924.
SCHYNS, M., *La philosophie d'Émile Boutroux*, París, 1924.

4. Fouillée

Textos

La philosophie de Platon, París, 1869.
La liberté et le determinisme, París, 1872.
La philosophie de Socrate, París, 1874.
La science sociale contemporaine, París, 1880.
Critique des systèmes de morale contemporains, París, 1883.
L'avenir de la métaphysique, París, 1889.
L'évolutionisme des idées-forces, París, 1890.
Psychologie des idées-forces, 2 vols., París, 1893.
Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive, París.
Les éléments sociologiques de la morale, París, 1905.
Morale des idées-forces, París, 1908.
La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes, París, 1911.
Esquisse d'une interprétation du monde, París, 1913.

Estudios

Ganne de Beaucoudrey, E., *La psychologie et la métaphysique des idées-forces chez Alfred Fouillée*, París, 1936.

Guyau, A., *La philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée*, París, 1913.

Moretti Costanzi, T., *Il pensiero di Alfred Fouillée*, Nápoles, 1936.

Pawlicky, A., *Alfred Fouillée's neue Theorie der Ideenkräfte*, Viena, 1893.

5. Guyau

Textos

La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines, París, 1878.

La morale anglaise contemporaine, París, 1879.

Les problèmes de l'esthétique contemporaine, París, 1884.

Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, París, 1885. Trad. inglesa de G. Kapteyn como *A Sketch of Morality Independent of Obligation or Sanction*, Londres, 1898.

L'irreligion de l'avenir, París, 1887. Trad. inglesa *The Non-Religion of the Future*, Londres, 1897 (reimp., Nueva York, 1962).

L'art au point de vue sociologique, París, 1889.

Education et hérédité, París, 1889. Trad. inglesa de W. J. Greenstreet como *Education and Heredity*, Londres, 1891.

La genèse de l'idée de temps, París, 1890.

Estudios

ASLAN, G., *La morale selon Guyau*, París, 1906.

FOUILLÉE, A., *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, París, 1889.(Nueva ed., 1901.)

ROYCE, J., «*J. M. Guyau*» en *Studies of Good and Evil*, Nueva York, 1925.

TISBE, A., *L'arte, la morale, la religione nel J. M. Guyau*, Roma, 1938.

Capítulos IX-X Bergson

Textos

Oeuvres. Edition du centenaire, París, 1959. Introducción por H. Gouhier, con notas por A. Robinet. [Existe una edición castellana con el título de Obras escogidas, Aguilar, Madrid, 1963.]

Quid Aristóteles de loco senserit, París, 1889. (Tesis doctoral, trad. por R. Mossé-Bastide como *L'idée de lieu chez Aristote* y publicada en *Les études bergsoniennes*, vol. 2, París, 1949.)

Essai sur les données immédiates de la conscience, París, 1889. Trad. inglesa de F. L. Pogson como *Time and Free Will: an Essay on the Immediate Data of Consciousness*, Londres y Nueva York, 1910.

Matière et mémoire, París, 1896. Trad. inglesa de N. M. Paul y W. S. Palmer como *Matter and Memory*, Londres y Nueva York, 1911.

Le rire, París, 1900. Trad. inglesa de G. C. Brereton y F. Rothwell como *Laughter, An Essay on the Meaning of the Comic*, Nueva York, 1910. [Hay trad. castellana: Prometeo, Valencia, 1971.]

Introduction à la métaphysique, París, 1903 (en la *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 11). Trad. inglesa de T. E. Hulme como *An Introduction to Metaphysics*,

Londres y Nueva York, 1912.

L’évolution créatrice, París, 1907. Trad. inglesa de A. Mitchell, *Creative Evolution*, Londres, y Nueva York, 1911. [Hay trad. castellana: Espasa-Calpe, Madrid, 1973.]

L’énergie spirituelle, París, 1919. Trad. inglesa de H. Wildon Carr como *Mind-Energy*, Londres y Nueva York, 1935.

Durée et simultanéité, París, 1922. (2.ª ed., con tres apéndices, París, 1923.)

Les deux sources de la morale et de la religion, París, 1932. Trad. inglesa de R. A. Audray C. Brereton, asistidos por W. Horsfall-Carter, *The Tu’o Sources of Morality and Religion*, Londres y Nueva York, 1935.

La pensée et le mouvant, París, 1934. Trad. inglesa de M. L. Andison como *The Creative Mind*, Nueva York, 1946.

Ecrits et paroles, ed. de R. M. Mossé-Bastide, 3 vols., París, 1957-1959.

Estudios

ADOLPHE, L., *La philosophie religieuse de Bergson*, París, 1946.

— *La dialectique des images chez Bergson*, París, 1951.

ALEXANDER, I. W., *Bergson: Philosopher of Reflection*, Londres, 1957.

BARTHELEMY-MADAULE, M., *Bergson*, París, 1968.

BENDA, J., *Le bergsonisme*, París, 1912.

— *Sur le succès du bergsonisme*, París, 1914.

CARR, H. W., *The Philosophy of Change*, Londres y Nueva York, 1912.

CHEVALIER, A., *Bergson*, París, 1926. Trad. inglesa de L. A. Clare como *Henri Bergson*, Nueva York, 1928. (Nueva ed. francesa, revisada por Bergson mismo, París, 1948.)

— *Entretiens avec Bergson*, París, 1959.

COPLESTON, F. C., *Bergson and Morality*, Londres, 1955. (Proceedings of the British Academy, vol. 41.)

CRESSON, A., *Bergson*, París, 1955.

CUNNINGHAM, G. W., *A Study in the Philosophy of Bergson*, Nueva York, 1916.

DELHOMME, J., *Vie et conscience de la vie: Essai sur Bergson*, París, 1954.

FABRIS, M., *La filosofía sociale di Henri Bergson*, Barí, 1966.

Fressin, A., *La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty*, París, 1967.

Giusso, L., *Bergson*, Milán, 1949.

Gouhier, H., *Bergson et le Christ des évangiles*, París, 1961.

Guitton, J., *La vocation de Bergson*, París, 1960.

Hanna, T. (ed.), *The Bergsonian Heritage*, Nueva York y Londres, 1962. (Artículos de varios autores.)

Heidsieck, F., *Henri Bergson et la notion d'espace*, París, 1961.

Husson, L., *L'intellectualisme de Bergson*, París, 1947.

Jankélévitch, Y., *Henri Bergson*, París, 1933.

Lacombe, R. E., *La psychologie bergsonienne*, París, 1933.

Le Roy, E., *Une philosophie nouvelle: Henri Bergson*. Trad. inglesa de V. Benson como *The New Philosophy of Henri Bergson*, Nueva York, 1913.

Lindsay, A. D., *The Philosophy of Henri Bergson*, Londres, 1911.

McKellan Stewart, J., *A Critical exposition of Bergson's Philosophy*, Londres, 1911.

Marietti, A., *Les formes du mouvement chez Bergson*, París, 1953.

Maritain, J., *La philosophie bergsonienne*, París, 1930.

Mathieu, V., *Bergson: «Il profondo e la sua espressione»*, Turín, 1954.

Maurélos, G., *Bergson et les niveaux de réalité*, París, 1964.

Metz, A., *Bergson et le bergsonisme*, París, 1933.

Moore, J. M., *Theories of Religious Experience, with special reference to James, Otto and Bergson*, Nueva York, 1938.

Mossé-Bastide, R. M., *Bergson, éducateur*, París, 1955.

Olgiati, F., *La filosofía di Enrico Bergson*, Turín, 1914 (2.a ed., 1922).

Pflug, G., *Henri Bergson. Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik.*, Berlín,1959.

Rideau, E., *Les rapports de la matière et de l'esprit dans le bergsonisme*, París, 1932.

Ruhe, A., *Henri Bergson*, Londres, 1914.

Russell, B., *The Philosophy of Bergson*, Londres, 1914.

Scharfstein, B. A., *Roots of Bergson's Philosophy*, Nueva York, 1943.

Segond, J., *L'intuition bergsonienne*, París, 1913.

Sertillanges, A. D., *Henri Bergson et le catholicisme*, París, 1941.

Stallknecht, N. P., *Studies in the Philosophy of Creation, with special reference to Bergson and Whitehead*, Princeton, 1934.

Stephen, K., *The Misuse of Mind. A Study of Bergson's Attack on Intellectualism*, Londres, 1922,

SUNDIN, H., *La théorie bergsonienne de la religion*, París, 1948.

THIBAUDET, A., *Le bergsonisme*, 2 vols., París, 1924.

TROTIGNON, P., *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, París, 1968.

Hay varias colecciones de artículos de autores diversos sobre Bergson. Merecen especial mención los *Études bergsoniennes*, 6 vols., París, 1948-1961, que contienen también algunos escritos de Bergson mismo. Otra colección notable es *Pour le centenaire de Bergson*, París, 1959. Asimismo, *Bergson et nous*, 2 vols., París, 1959-1960, y *Hommage à Henri Bergson*, Bruselas, 1959.

Capítulo XI

1. Ollé-Laprune

Textos

La philosophie de Malebranche, París, 1870.
De la certitude morale, París, 1880.
Essai sur la morale d'Aristote, París, 1881.
La philosophie et le temps présent, París, 1890.
Les sources de la paix intellectuelle, París, 1892.
Le prix de la vie, París, 1894.

La vitalité chrétienne, París, 1901.

La raison et le rationalisme, París, 1906.

Croyance religieuse et croyance intellectuelle, París, 1908.

Crippa, R., *Il pensiero di Léon Ollé-Laprune*, Brescia, 1947.

Fonsegrive, G., Léon Ollé-Laprune. L'homme et le penseur, París, 1912.

Hay un artículo sobre Ollé-Laprune, por E. Boutroux, en la *Revue philosophique*, año 1903. Véase también la introducción de G. Goyau (*Un philosophe chrétien*) a *La vitalité chrétienne*.

2. Blondel

Textos

L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, París, 1893. (Ed. revisada, París, 1950, en *Premiers écrits*.)

De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium, París, 1893. (La version francesa, *Une énigme historique: le «Vinculum substantiale» d'après Leibniz* se publicó en París en 1930.)

La pensée, 2 vols., París, 1934,

L'être et les êtres, París, 1935.

Action, 2 vols., París, 1936-1937. (No se debe confundir con *L'action original*.) *La philosophie et l'esprit chrétien*, 2 vols., París, 1944-1946.

Exigences philosophiques du christianisme, París, 1950.

Premiers écrits, París, 1956.

Carnets intimes, 2 vols., París, 1901-1966.

Bondel publicó un considerable número de ensayos. Su *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* (1896, e incluida en *Premiers écrits*) y su *Histoire et dogme* (1904, también en *Premiers écrits*) han sido traducidas

al inglés, con una introducción, por A. Dru e I. Trethowan, como *Maurice Blondel: The Letter on Apologetics and History and Dogma*, Londres, 1914.

En cuanto a su correspondencia, las *Lettres philosophiques* se publicaron en París en 1961, y la que mantuvo con Auguste Valensin apareció en tres volúmenes en París, 1957-1965, y su *Correspondance philosophique avec Laberthonnière* vio la luz pública en París en 1962.

Etudes blondeliennes han venido siendo publicados intermitentemente desde 1951, por la Société des amis de Maurice Blondel.

Estudios

ARCHAMBAULT, P., *Vers un réalisme intégral. L'oeuvre philosophique de Maurice Blondel*, París, 1928.

— y otros, *Hommage à Maurice Blondel*, París, 1946.

BOUILLARD, H., *Blondel et le christianisme*, París, 1961.

BUONAIUTI, E., *Blondel*, Milán, 1926.

CARTIER, A., *Existence et vérité. Philosophie blondélienne de l'action et problématique existentielle*, París, 1955.

CRAMER, T., *Le problème religieux dans la philosophie de l'Action*, París, 1912.

CRIPPA, R., *Il realismo integrale di Maurice Blondel*, Milán, 1954.

DUMÉRY, H., *La philosophie de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondélien*, París, 1948.

—, *Raison et religion dans la philosophie de l'action*, París, 1963.

ÉCOLE, J., *La métaphysique dans la philosophie de Blondel*, París y Lovaina, 1959.

GIORDANO, V., *La scienza della prattica in Maurice Blondel*, Palermo, 1955.

HAYEN, A., *Bibliographie blondélienne* (1888-1951), París y Lovaina, 1953.

HENRICI, P., *Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über From und Sinn der Dialektik, in der «Phänomenologie des Geistes» und der ersten «Action»*, Pullach (Munich). 1958.

LACROIX, J., *Maurice Blondel. Sa vie, son oeuvre*, París, 1963.

LA VIA, V., *Blondel e la logica dell'azione*, Catania, 1964.

LEFÈVRE, F., *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, París, 1928.

MC NEILL, J. J., *The Blondelian Synthesis. A Study of the Influence of German*

Philosophical Sources on the Formation of Blondel's Method and Thought, Leiden, 1966.

PALIARD, J., *Maurice Blondel, ou le dépassement chrétien,* París, 1950.

POLATO, F., *Blondel e il problema della filosofía come scienza,* Bolonia, 1965.

RENAULT, M., *Déterminisme et liberté dans «l'Action de Maurice Blondel,* Lyon. 1965.

ROMEYER, B., *La philosophie religieuse de Maurice Blondel. Origine, évolution, maturité et son achèvement,* París, 1943.

SAINT-JEAN, R., *Genèse de l'Action,* 1882-1893, París, 1965.

SARTORI, L., *Blondel e il cristianesimo*, Padua, 1953.

SCIACCA, M. F., *Dialogo con Maurice Blondel*, Milán, 1962.

SOMERVILLE, J. M., *Total Commitment. Blonde's L'Action, Washington,* DC., 1968.

TAYMAN'S D'EYPERMON, F., *Le blondélisme*, Lovaina, 1935.

TRESMONTANT, C., *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel*, París, 1963.

VALENSIN, A. (con Y. de Montcheuil), *Maurice Blondel*, París, 1934.

VALORI, P., *Maurice Blondel e il problema d'una filosofía cattolica,* Roma, 1950.

3. Laberthonnière

Textos

Oeuvres, 2 vols., París, 1948-1955.
Essais de philosophie religieuse, París, 1903.
Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec, París, 1904.
Positivisme et catholicisme, París, 1911.
Le témoignage des martyrs, París, 1912.
Sur le chemin du catholicisme, París, 1913.

Como queda dicho en el texto, en 1913 se le prohibió a Laberthonnière que

siguiese publicando. Un par de obras, escritas casi seguro por él, fueron publicadas por amigos suyos. Pero el grueso de sus escritos hubo de esperar la publicación póstuma, hecha por L. Canet. Entre éstos:

Études sur Descartes, 2 vols., París, 1935.

Études de philosophie cartésienne et premiers écrits philosophiques, París, 1938.

Esquisse d'une philosophie personnaliste, París, 1942.

Un volumen de correspondencia filosófica entre Blondel y Laberthonnière apareció en París en 1961, editado por C. Tresmontant.

Estudios

ABAUZIT, *La pensée du père Laberth*onnière, París, 1934.

BALLARÒ, R., *La filosofia di Lucien Laberthonnière*, Roma, 1927,

BONAPEDE, G., *Lucien Laberthonnière, studio critico con pagine scelte*, Palermo, 1958.

CASTELLI, F., *Laberthonnière*, Milán, 1927.

D'HENDERCOURT, M. M., *Essai sur la philosophie du père Laberthonnière*, París, 1948.

GOLINAS. J. P., *La restauration du Thomisme sous Léon XIII et les philosophies nouvelles. Études de la pensée de M. Blondel et du père Laberthonnière*, Washington, D. C., 1959.

Capítulo XII

1. Maritain

Textos

La philosophie bergsonienne, París, 1914 (3. ª ed., 1948). Trad. inglesa por M. L y J. G. Andison como *Bergsonian Philosophy and Thomism*, Nueva York, 1955.

Art et scolastique, París, 1920 (y eds. ss.). Trad. inglesa de J. F. Scanlan como *Art and Scholasticism, with other essays*, Londres, 1930.

Eléments de philosophie. I, Introduction générale à la philosophie, París, 1920.

Il, L'ordre des concepts, París, 1923.

Théonas, París, 1921. Trad. inglesa de F, J. Sheed como *Theonas: Conversations of a Sage*, Londres y Nueva York, 1933.

Introduction à la philosophie, Parts, 1925. Trad. inglesa *Introduction to Philosophy*, Londres, 1930.

Trois réformateurs, París, 1925. Trad. inglesa *Three Reformen : Luther, Descartes, Rousseau*, Londres, 1928.

Réflexions sur l'intelligence et sur sa vit propre, París, 1924.

La primauté du spirituel, París, 1927. Trad. inglesa de J. F. Scanlan como *The Things That are not Caesar's* (*Las cosas que no son del César*), Londres, 1930.

Le Docteur angélique, París, 1929. Trad. inglesa de J. F. Scanlan como *St Thomas Aquinas, Angel of the Schools*, Londres, 1942.

Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir, París, 1932 (4. ª ed., París, 1946). Trad. Inglesa de G. B. Phelan como *The Degrees of Knowledge*, Nueva York y Londres, 1959.

Le songe de Descartes, París, 1932. Trad. inglesa de M. L. Andison como *The Dream of Descartes*, Nueva York, 1944, y Londres, 1946.

De la philosophie chrétienne, París, 1933. Trad. inglesa de E. H. Flannery como *An Es say on Christian Philosophy*, Nueva York, 1955.

Du régime temporal et de la liberté, París, 1933. Trad. inglesa de R. O'Sullivan como *Freedom in the Modern World*, Londres, 1935.

*Sept lefons sur l'étre et les premiers principes de la raison spécula*tive, París, 1934. Trad. inglesa como *A Preface to Metaphysics: Seven Lectures on Being*, Londres y Nueva York, 1939.

Frontières de la poèsie et autres essais, París, 1935. Trad. inglesa como *Art and Scholasticism and the Frontiers of Poetry*, Nueva York, 1962. (La anterior traducción

de *Art et scolastique*, mencionada más arriba, contiene también una versión del ensayo sobre las fronteras de la poesía.)

Science et sagesse, París, 1935. Trad. inglesa de B. Wall, *Science and Wisdom*, Londres y Nueva York, 1940.

Humanisme integral, París, 1936. Trad. inglesa de M. R. Adamson como *True Humanism*, Londres y Nueva York, 1938.

Situation de la poésie, París, 1938. Trad. inglesa de M. Suther como *The Situation of Poetry*, Nueva York, 1955.

Scholasticism and Politics, ed. de M. J. Adler, Londres, 1940.

Les droits de l'homme et la loi naturelle, Nueva York, 1942.

Christianisme et démocratie, Nueva York, 1943.

Redeeming the Time. (Varios ensayos están traducidos al inglés por H, L. Binsse, Londres, 1943.)

Education at the Crossroads, New Haven, 1943.

De Bergson à Thomas d'Aquin, Nueva York, 1944, y París, 1947.

Court traité de l'existence et de l'existant, París, 1947. Trad. inglesa de L. Galantière y G. B. Phelan como *Existence and the Existent*, Nueva York, 1948.

La personne et le bien commun, París, 1947. Trad. inglesa de J. J. Fitzgerald como *The Person and the Common Good*, Londres, 1948.

Neuf leçons sur les notions premieres de la philosophie morale, París, 1951.

Man and the State, Chicago, 1951.

The Range of Reason, Nueva York, 1952.

Approches de Dieu, París, 1953. Trad. inglesa de P. O'Reilly como *Approaches to God*, Nueva York, 1954.

Creative Intuition in Art and Poetry, Nueva York, 1953.

On the Philosophy of History, Nueva York, 1957, Londres, 1959.

La philosophie morale: Vol. 1, *Examen historique et critique des grands systèmes*, París, 1960. Trad. inglesa de M. Suther y otros, como *Moral Philosophy: An Historical and Critical Survey of the Great Systems*, Londres, 1964.

The Responsability of the Artist, Nueva York, 1960.

Dieu et la permission du mal, París, 1963. Trad. inglesa de J. W. Evans, como *God and the Permission of Evil*, Milwaukee, 1966.

Carnet de notes, París, 1964.

Para una ampliación de esta bibliografía, véase *The Achievement of Jacques and Raïssa Maritain: A Bibliography*, 1906-1961 de D. e I. Gallagher, Nueva York, 1962.

Estudios

BARS, H., *Maritain en notre temps*, París, 1959.

—, *La politique selon Jacques Maritain*, París, 1961.

CASSATA, M. L., *La pedagogia di Jacques Maritain*, Palermo, 1953.

CROTEAU, J., *Les fondements thomistes du personnalisme de Maritain*, Ottawa, 1955.

EVANS, J. W. (ed.), *Jacques Maritain: The Man and his Achievement*, Nueva York, 1965.

FECHER, C. A., *The Philosophy of Jacques Maritain*, Westminster, Maryland, 1953.

FORNI, ., *La filosofía della storia nel pensiero politico di Jacques Maritain*, Bolonia, 1965.

LUNDGAARD SIMONSEN, V., *L'esthétique de Jacques Maritain*, París, 1956.

MARITAIN, RAÏSSA, *Les grandes amitiés*, 2 vols., Nueva York, 1941. Trad. inglesa de J. Kernan como (vol. I) *We have been Friends Together* y (vol. 2) *Adventures in Grace*, Nueva York, 1942 y 1945.

MICHENER, N. W., *Maritain on the Nature of Man in a Christian Democracy*, Hull (Canadá), 1955.

PAVAN, A., *La formazione del pensiero di Jacques Maritain*, Padua, 1967.

PHELAN, G. B., *Jacques Maritain*, Nueva York, 1937.

TIMOSAITIS, A., *Church and State in Maritain's Thought*, Chicago, 1959.

El vol. V de *The Thomist* (1943), dedicado al pensamiento de Maritain, ha sido publicado separadamente como *The Maritain Volume of the Thomist*, Nueva York, 1943.

2. Gilson

Textos

Index scolastico-cartésien, París, 1913.

La liberté chez Descartes et la théologie, París, 1913.

Le Thomisme. Introduction á l'étude de S. Thomas d'Aquin, Estrasburgo, 1919. Hay muchas eds. revisadas y aumentadas. La versión inglesa, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (Nueva York, 1956), es en realidad una obra casi nueva. *La philosophie au Moyen-Âge*, París, 1922. Una ed. revisada y aumentada se publicó en París en 1944.

La philosophie de S. Bonaventure, París, 1924. Trad. inglesa de I. Trethowan como *The Philosophy of St Bonaventure*, Londres, 1938; 2.ª ed. francesa, París, 1943.

Introduction à l'étude de S. Augustin, París, 1929; 2.ª ed., París, 1943. Trad. inglesa de L. E. M. Lynch como *The Christian Philosophy of Saint Augustin*, Nueva York, 1960; Londres, 1961.

Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, París, 1930.

L'esprit de la philosophie médiévale, 2 vols., París, 1932; 2.a ed., París, 1944; en un vol., 1948. Trad. inglesa de A. H. C. *Downes como The Spirit of Medieval Philosophy* , Londres, 1950.

La théologie mystique de S. Bernard, París, 1934. Trad. inglesa de A. H. C. Downes como *The Mystical Theology of St. Bernard*, Londres, 1940; 2.a ed. francesa, París, 1947.

Héloise et Abélard, París, 1938 (nueva ed., 1964). Trad. inglesa de L. K. Shook como *Heloïse and Abelard*, Londres, 1953.

Dante et la philosophie, París, 1939. Trad. inglesa de D. Moore, *Dante the Philosopher*, Nueva York, 1949; 2.ª ed. francesa, París, 1953.

The Unity of Philosophical Experience, Nueva York, 1937; Londres, 1955.

Réalisme thomiste et critique de la connaissance, París, 1939.

L'être et l'essence, París, 1948. Revisión en inglés, *Being and Some Philosophers*, Toronto, 1949; 2.ª ed. francesa, París, 1962.

Les métamorphoses de la Cité de Dieu, Lovaina, 1952.

Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales, París, 1952.

Christian Philosophy in the Middle Ages, Londres, 1955.

Peinture et réalité, París, 1958. Trad. inglesa *Painting and Reality*, Nueva York, 1958.

Eléments de philosophie chrétienne, París, 1960. Trad. inglesa, *Elements of Christian Philosophy*, Nueva York, 1960.

Le philosophe et la théologie, París, 1960. Versión inglesa del propio E. Gilson como *The Philosopher and Theology*, Nueva York, 1962.

Modern Philosophy, Descartes to Kant, Nueva York, 1962. (En colaboración con T. Langan.)

Introduction aux arts du beau, París, 1963.

The Spirit of Thomism, Nueva York, 1964.

Recent Philosophy, Hegel to the Present, Nueva York, 1966. (En colaboración con A. Maurer.)

Estudios

Edie, C. J. (ed.*), Mélanges offerts à Etienne Gilson*, París y Toronto, 1959. (Incluye una bibliografía gilsoniana completa hasta esa fecha.)

Quinn, J. M., *The Thomism of Étienne Gilson: A Critical Study*, Villanova, Pa., 1971.

3. Maréchal

Textos

Le point de départ de la métaphysique. Lefons sur le développement historique et théorique du probléme de la connaissance, 5 vols. 1, 2 y 3, Brujas y París, 1922-1923; vol. 4, Bruselas, 1947; vol. 5, Lovaina y París, 1926.

Études sur la psycologie des mystiques, 2 vols.; vol. 1, Brujas y París, 1924; vol. 2, Bruselas, 1937. Trad. (parcial) inglesa de A. Thorold como *Studies in the Psychology of the Mystics*, Londres, 1927.

Préis d'histoire de la philosophie modern;. Vol. I (y único), *De la Renaissance à*

Kant, Lovaina, 1933.

Mélanges Maréhal. Vol. I, Oeuvres, Bruselas, 1950. (Colección de artículos, con una bibliografía.)

Estudios

Casula, M., *Maréchal e Kant*, Roma, 1955. *Mélanges Maréchal*, vol. 2, París, 1950.

Muck, O., *Die transzendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwar*t, Innsbruck, 1964. Trad. inglesa de W. J. Seidensticker como *The Transcendental Method*, Nueva York, 1968.

Capitulo XIII

1. Poincaré

Textos

Oeuvres de Jules Henri Poincaré, 11 vols., París, 1928-1956. (El vol. 2 contiene una biografía, por G. Darboux; el vol. 11 contiene conferencias sobre Poincaré dadas con ocasión de su centenario.)

La science et l'hypothese, París, 1902. Trad. inglesa de W. J. Greenstreet como *Science and Hy*pothesis, Londres, 1905; Dover Publications, Nueva York, 1952.

La valeur de la science, París, 1905. Trad. inglesa de G. B. Halsted como *The Valué of Science*, Londres, 1907.

Science et méthode, París, 1908. Trad. inglesa de F. Maitland como *Science and Method*, Londres, 1914.

Dernières pensées, París, 1912. Trad. inglesa de J. W. Bolduc como *Mathematics and Science: Last Essays*, Nueva York, 1963.

Estudios

BELLIVIER, A., *Henri Poincaré, ou la vocation souveraine*, París, 1956.

FRANK, P., *Modern Science and Its Philosophy*, Cambridge, Mass., 1949.

HADAMARD, J. S., *The Early Scientific Work, of Henri Poincaré'*, Houston, Texas, 1922.

(Rice Institute Pamphlet.)

—, *The Later Scientific Work of Henri Poincaré*, Houston, Texas, 1933. (Rice Institute Pamphlet.)

POPPER, K. R., *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, 1959.

Revue de métaphysique et de morale, vol. 21 (1913), pp. 585-718.

2. Duhem

Textos

Le potentiel thermodynamique et ses applications Á la mécanique chimique et a la théorie des phénomenes électriques, París, 1886.

Le mixte et la combination chimique. Essai sur l'evolution d'une idee, París, 1902.

Les théories électriques de J. Clerk. Maxwell, Étude historique et critique, París, 1902.

L'évolution de la mécanique, París, 1903.

Les origines de la statique, 2 vols., París, 1905-1906.

La théorie physique, son objet et sa structure, París, 1906. La 2.ª ed. (1914) ha sido traducida al inglés por P. P. Wiener como *The Aim and Structure of Physical Theory*, Princeton, 1954.

Etudes sur Léonard de Vinci; ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu, 3 vols., París, 1906-1913.

Essai sur la notion de théorie physique de Platón a Galilée, París, 1908.

Le systéme du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platón a Copernic, 8 vols., París, 1913-1958.

Estudios

DUHEM, H. P., *Un savant frunçais: P. Duhem*, París, 1936.

FRANK, P., *Modern Science and its Philosophy*, Cambridge, Mass., 1949.

HUMBERT, P., *Pierre Duhem*, París, 1923.

MIELI, A., *L'opera di Pierre Duhem come storico della scienza, Grottaferrata*, 1917.

PICARD, E., *La vie et l'oeuvre de Pierre Duhem*, París, 1922.

POPPER, K. R., *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, 1959.

Hay varios notables artículos sobre Duhem, por ej.: «*La philosophie scientifique de M. Duhem*», de A. Rey, en *Revue de méthaphysique et de morale*, vol. 12 (1904), pp. 699-744, y «*Duhem versus Galilée*» en *The British Journal for the Philosophy of Science* (1957), pp. 237-248.

3. Milhaud

Textos

Leçons sur l'origine de la science grecque, París, 1893.
Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique, París, 1894.
Le rationnel, París, 1898.
Les philosophes-géométres de la Gréce. Platón et ses prédécesseurs, París, 1900.
Le positivisme et le progres de l'esprit. Étude critique sur Auguste Comte, París, 1902.
Études sur la pensée scientifique chez les Grecs et chez les modernes, París, 1906.
Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique, París, 1911.
Descartes, savant, París, 1923.
Études sur Carnot, París, 1927.
La philosophie de Charles Renouvier, París, 1927.
(Las tres obras últimas fueron publicadas póstumamente.)

Estudios

NADAL, A., *Gaston Milhaud, en Revue d'histoire des sciences*, vol. 12 (1959), pp. 1-14.

Véase también el *Bulletin de la Société Française de Philosophie* de 1961, con artículos de varios autores sobre ÉMILE MEYERSON y GASTON MILHAUD.

4. Meyerson

Textos:

Identité et réalité, París, 1908. Trad. inglesa de K. Loewenberg, *Identity and Reality*, Londres y Nueva York, 1930.

De l'explication dans les sciences, 2 vols., París, 1921.

La déduction relativiste, París, 1925.

Du cheminement de la pensée, 3 vols., París, 1931.

Réel et déterminisme dans la physique quantique, París, 1933.

Essais (póstumos), París, 1936.

Estudios

ABBAGNANO, N., *La filosofía di Émile Meyerson e la lógica dell'identità*, Nápoles, 1929.

BOAS, G., *A Critical Analysis of the Philosophy of Émile Meyerson*, Baltimore, 1930.

KELLY, T. R., *Explanation and Reality in the Philosophy of E. Meyerson*, Princeton, Nueva Jersey, 1937.

LA LUMIA, J., *The Ways of Reason: A Critical Study of the Ideas of E. Meyerson*, Londres, 1967.

METZ, A., *Meyerson, une nouvelle philosophie de la connaissance*, París, 1932; 2.ª ed., 1934.

STUMPFER, S., *L'explication scientifique selon É. Meyerson*, Luxemburgo, 1929.

Véanse también los ensayos de varios autores bajo el título general de *Emile Meyerson et Gaston Milhaud* en *el Bulletin de la Société Française de Philosophie*, año 1961.

5. Lalande

Textos

Lectures sur la philosophie des sciences, París, 1893.

L'idée directrice de la dissolution opposée a celle de l'évolution dans la méthode des sciences physiques et morales, París, 1898. Una ed. revisada apareció en 1930 con el título *Les illusions évolutionistes*.

Quid de mathematica vel rationali vel naturali senserit Baconus Verulamius, París, 1899.(Tesis latina para el doctorado.)

Précis raisonné de mor ale prarique, París, 1907.

Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 2 vols., París, 1926. La publicación de esta obra comenzó a hacerse en 1902 en el *Bulletin de la Société Francaise de Philosophie*. La obra se publicó luego primeramente en un solo volumen. 8.a ed., París, 1962.

Les théories de l'induction et de V experimentaron, París, 1929.

La psychologie des jugements de valeur, El Cairo, 1929.

La raison et les normes, Essai sur le principe et sur la logique des jugements de valeur, París, 1948.

Estudios

BERTONI, I., *Il neo-illuminismo etico di André Lalande*, Milán, 1965.

LACROIX, J., *L'épistémologie de l'identité d'André Lalande*, en *Panorama de la philosophie française contemporaine*, pp. 185-191, París, 1966.

LALANDE, W, (ed.), *André Lalande par lui-même*, París, 1967. (Con bibliografía.)

6. Bachelard

Textos

Essai sur la connaissance approchée, París, 1928.
*L 'intuition de l'ins*tant, París, 1932.
Le pluralisme cohérent de la chimie moderne, París, 1932.
Les intuitions atomistiques, París, 1933.
Le nouvel esprit scientifique, París, 1934.
La continuité et la multiplicité temporil les, París, 1937.
L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine, París, 1937.
La formation de l'esprit scientifique, París, 1938.
Le psychanalyse du feu, París, 1938. [Hay trad. cast.: Alianza Editorial, Madrid, 1966.]
La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique, París, 1940.
L'eau et les reves. Essai sur l'imagination de la matiere, París, 1942.
L'air et les songes, París, 1943. [Hay trad. cast.: FCE, México, 1958.]
La terre et les réveries de la volonté, París, 1945.
La terre et les réveries du repos, París, 1945.
Le rationalisme appliqué, París, 1949.
L'activité rationaliste de la physique contemporaine, París, 1951.
Le matérialisme rationnel, París, 1953.
La poétique de l'espace, París, 1957. [Hay trad. cast.: FCE, México, 1965.]
La poétique de la rêverie, París, 1960.
La flamme d'une chandelle, París, 1961.

Estudios

Hommage a Gaston Bachelard, París, 1957.

DAGOGNBT, F., *Gastón Bachelard. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, París, 1965.

QUILLET, P., *Gastón Bachelard*, París, 1964.

La Revue internationale de philosophie, vol. 19 (1964), contiene una bibliografía de las obras de Bachelard, y de los artículos sobre él.

Capítulo XIV

1. Polin

Textos

La création des valeurs, París, 1944.
La compréhension des valeurs, París, 1945.
Du laid, du mal, du faux, París, 1948.
Philosophie et politique chez Thomas Hobbes, París, 1953.
La politique morale de John Loche, París, 1960.
Le bonheur considéré comme l'un des beaux-arts, París, 1965.
Ethique et politique, París, 1968.

2. Le Senne

Textos

Introduction á la philosophie, París, 1925; ed. revisada, 1939 y 1947.
Le devoir, París, 1930.
Le mensonge et le caractére, París, 1930.
Obstacle et valeur, París, 1934.
Traite de morale genérale, París, 1942.
Traité de caractérologie, París, 1945.
La destinée personnelle, París, 1951.
La découverte de Dieu, París, 1955.

Estudios

BERGER, G., *Notice sur la vie et les travaux de René Le Senne*, París, 1956.

CENTINEO, E., *René Le Senne*, Palermo, 1953.

—, *Caratterologia e vita morale. La caratterologia del Le Senne*, Bolonia, 1955.

GUTIÉRREZ, M., *Estudio del carácter según Le Senne*, Madrid, 1964.

GUZZO, A., y otros, *René Le Senne*, Turín, 1951.

PAUMEN, J., *Le spiritualisme existentiel de Rene Le Senne*, París, 1949.

PIRLOT, J., *Destinée et valeur. La philosophie de René Le Senne*, Namur, 1953.

Los tres números de *Études philosophiques* y del *Giornale di metafísica* correspondientes a 1955 contienen artículos de varios autores sobre Le Senne.

3. Ruyer

Textos

Esquisse d'une philosophie de la structure, París, 1930.
La conscience et le corps, París, 1937.
Eléments de psycho-biologie, París, 1946.
Le monde des valeurs, París, 1948.
Néo-finalisme, París, 1952.
Philosophie de la valeur, París, 1952.
La cybernétique et l'origine de l'information, París, 1954.
La genèse des formes vivantes, París, 1958.

4. Pucelle

Textos

L'idéalisme en Angleterre, Neuchâtel, 1955.
Le temps, París, 1955,
*La source des val*eurs, París, 1957.
Le règne des fins, París, 1959.
La nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green. I, Métaphysique-Morale, Lovaina, 1961.

5. Lavelle

Textos

La dialectique du monde sensible, Estrasburgo, 1921.

La perception visuelle de la profondeur, Estrasburgo, 1921.

La dialectique de l'éternelpre'sent, 3 vols., París. Vol. I,*De l'être*, 1928; vol. 2, *De l'acte*, 1937; vol. 3, *Du temps et de l'éternité*, 1945.

La conscience du soi, París, 1933.

La présence totale, París, 1934.

Le moi et son destin, París, 1936.

L'erreur de Narcisse, París, 1939. Trad. inglesa de William Gairdner como *The Dilemma of Narcissus*, Londres, 1973.

Les puissances du moi, París, 1939.

Le mal et la souffrance, París, 1940.

La philosophie française entre les deux guerres, París, 1942.

La parole et l'écriture.

Introduction á l'ontologie, París, 1947.

Traite des valeurs, 2 vols., París. Vol. I, *Théorie genérale de la valeur,* 1951; vol. 2, *Le systéme de différentes valeurs*, 1955.

L'intimité spirituelle, París, 1955.

Conduite a l'égard d'autrui, París, 1957.

Manuel de méthodologie dialectique, París, 1962.

Estudios

ANDRÉS, M., *El problema del absoluto-relativo en la filosofía de Louis Lavelle,* Buenos Aires, 1957.

BESCHIN, G., *Il tempo e la liberta in Louis Lavelle*, Milán, 1964.

CENTINEO, E., *II problema della persona nella filosofía di Lavelle*, Palermo, 1944.

D'AINVAL, C., *Une doctrine de la préseme spirituelle. La philosophie de Louis Lavelle*, Lovaina y París, 1967.

DELFGAAUW, B. M. I., *Het spiritualistiche Existentialisme van Louis Lavelle*, Amsterdam, 1947.

ECO LE, J., *La métaphysique de l'être dans la philosophie de L. Lav*elle, Lovaina y París, 1957.

GRASSO, P. G., *Louis Lavelle*, Brescia, 1948.

NOBILE, O. M., *La filosofía di Louis Lavelle*, Florencia, 1943.

SARGI, B., *La participaron a l'étre dans la philosophie de Louis Lavelle*, París, 1957.

TRUC, G., *De Jean-Paul Sartre à Louis Lavelle, ou désagrégation et réintégration*, París, 1946.

6. Mounier

Textos

Oeuvres, ed. de P. Mounier, 4 vols., París, 1961-1963.

La pensée de Charles Péguy, París, 1931. (Escrito en colaboración con M. Péguy y G. Izard.)

Révolution personnaliste et communautaire, París, 1935.

De la propriété capitaliste à la propriété humaine, París, 1936.

Manifesto au service du personnalisme, París, 1936.

L'affrontement chrétien, París, 1944.

Liberté sous conditions, París, 1946.

Traité du caractère, París, 1946. Trad. inglesa de C. Rowland como *The Character of Man*, Londres, 1956.

Introduction aux existentialismes, París, 1946. Trad. inglesa de E. Blow como *Existentialist Philosophies*, Londres, 1948.

Qu'est-ce que le personnalisme?, París, 1947. Trad. inglesa de C. Rowland en *Be Not Afraid*, Londres, 1951.

La petite peur du XXe siécle, París y Neuchâtel, 1948. Trad. inglesa de C. Rowland en *Be Not Afraid*, Londres, 1951.

Le personnalisme, París, 1949. Trad. inglesa de C. Mairet como *Personalism*, Londres, 1952.

Carnets de route, 3 vols., París, 1950-1953.

Les certitudes difficiles, París, 1951.

Communisme, anarchie et personnalisme, París, 1966. (Publicado por el *Bulletin des amis d'Emmanuel Mounier*.)

Estudios

AMATO, C., *Il personalismo rivoluzionario di E. Mounier*, Mesina, 1966.

CAMPANINI, G., *La rivoluzione cristiana. II pensiero politico di Emmanuel Mounier*, Brescia, 1967.

CARPENTREAU, J., Y L. ROCHER, *L'esthétique personnaliste d'Emmanuel Mounier*, París, 1966.

CONIHL, J., *Emmanuel Mounier: sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, París, 1966.

GUISSARD, L., *Mounier*, París, 1962.

MOIX, C., *La pensée d'Emmanuel Mounier*, París, 1960,

RIGOBELLO, A., *II contributo filosofeo di Emmanuel Mounier*, Roma, 1955.

El número de la revista *Esprit* correspondiente a diciembre de 1950 está dedicado a Mounier. Véase también el *Bulletin* publicado por la Asociación de los Amigos de Emmanuel Mounier.

Capítulo XV

1. Teilhard de Chardin

Textos

Oeuvres, ed. por C. Cuénot, 10 vols. (hasta ahora), París, 1955.

Le phénomène humain, París, 1955. Trad. inglesa de B. Wall, con un Prefacio de Sir Julian Huxley, como *The Phenomenon of Man*, Londres y Nueva York, 1959.

L'apparition de l'homme, París, 1956. Trad. inglesa de J. M. Cohen como *The Appearance of Man*, Londres, 1965.

Le groupe zoologique humain, París, 1956. Las eds. posteriores llevan el título *de La place de l'homme dans la nature*. Trad. inglesa de R. Hague como *Man's Place in Nature. The Human Zoological Group*, Londres y Nueva York, 1966.

Le milieu divin, París, 1957. Trad. inglesa de B. Wall y otros como *Le Milieu Divin: An Essay on the Interior Life*, Londres, 1960.

La vision du passé, París, 1957. Trad. inglesa de J. M. Cohen como *The Vision of the Past*, Londres, 1966.

l'avenir de l'homme, París, 1959. Trad. inglesa de N. Denny como *The Future of Man*, Londres, 1964.

Hymne de l'univers, París, 1961. Trad. inglesa de G. Vann, *Hymn of the Universe*, Londddres, 1965.

L'énergie humaine, París, 1962. Trad. inglesa de J. M. Cohen, *Human Energy*, Londres, 1969.

Science et Christ, París, 1965. Trad. inglesa de R. Hague, *Science and Christ*, Londres, 1968.

Comment je crois, París, 1969. Trad. inglesa de R. Hague, *How I believe*, Londres y Nueva York, 1969. Los restantes ensayos, trad. inglesa como *Christianity and Evolution*, Londres, 1971.

De los varios volúmenes de correspondencia que han sido publicados, algunos están traducidos al inglés; por ej., *Lettres de voyages* (París, 1956), trad. de R. Hague .y otros como *Letters from a Traveller* (Londres, 1962), y la correspondencia con Blondel, comentada por H. de Lubac (París, 1965) la ha traducido al inglés W. Whitman (Nueva York, 1967). Desde 1958 la Fondation Teilhard de Chardinvha venido publicando, en París, varios Cabiers con materiales inéditos.

Para más bibliografía teilhardiana, cf. C. Cuénot (la obra citada más abajo) y la *Internationale Teilhard-Bibliographie*, 1955-1965, ed. de L. Polgar (Munich, 1965). Una lista de las publicaciones más recientes se hallará en el *Archivum Historicum Societatis lesu* (Roma).

[De la mayoría de las obras de Teilhard de Chardin existe traducción castellana en la Editorial Taurus, Madrid.]

Estudios

BARJON, L., Y LEROY, P., La carrière identifique de Pierre Teilhard de Chardin, Mónaco, 1964.

BARRAL, L., *Eléments du bdti scientiftque teilhardien*, Monaco, 1964. Barthélemy-Madaule, M., Bergson et Teilhard de Chardin, París, 1963.

—, *La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin*, París, 1967.

BLANCHARD, J. P., *Méthode et principes du pére Teilhard de Chardin*, París, 1961.

CHAUCHARD, P., *Man and Cosmos. Scientific Phenomenology in Teilhard de Chardin*, Nueva York, 1965.

COGNET, L., *Le pére Teilhard de Chardin et la pense'e contemporaine*, París, 1952.

CORBISHLEY, T., *The Spirituality of Teilhard de Chardin*, Londres, 1971.

CORTE, N., *La vie et l'ame de Teilhard de Chardin*, París, 1957. Trad. inglesa de M. Jarrett-Kerr como *Pierre Teilhard de Chardin: his Life and Spirit*, Londres, 1960.

CRESPY, C., *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*, París, 1961.

CUÉNOT, C., *Pierre Teilhard de Chardin: les grandes e'tapes de son evolution*, París, 1958 (2.ª ed., 1962). Trad. inglesa de V. Colimore y ed. de R. Hague como *Teilhard de Chardin: A Biographical Study*, Baltimore y Londres, 1965. (Esta obra contiene una bibliografía completa de los escritos de Teilhard de Chardin.)

DELFGAAUW, B., *Teilhard de Chardin*, Baarn, 1961. Trad. inglesa de H. Hoskins como *Evolution: The Theory of Teilhard de Chardin*, Londres y Nueva York, 1969.

De Lubac, H., *La pensée religieuse du pére Teilhard de Chardin*, París, 1962. Trad. inglesa de R. Hague como *The Religión of Teilhard de Chardin*, Londres, 1967.

—, *La priére du pére Teilhard de Chardin*, París, 1964. Trad. inglesa de R. Hague como *The Faith of Teilhard de Chardin*, Londres, 1965.

—, *Teilhard, missionnaire et apologiste*, Toulouse, 1966. Trad. inglesa de A. Buono como *Teilhard Explained*, Nueva York, 1968.

—, *L'éternel féminin*, París, 1968. Trad. inglesa de R. Hague como *The Eternal Feminine*, Londres, 1971.

De Terra, H., *Mein Weg mit Teilhard de Chardin, Munich*, 1962. Trad. inglesa de J. Maxwell Brownjohn como *Memories of Teilhard de Chardin*, Londres y Nueva York, 1969.

D'Ouince, R., *Un prophéte en procès; Teilhard de Chardin dam l'église de son temps*, París, 1970.

Francoeur, R. T. (ed.), *The World of Teilhard*, Baltimore, 1961.

Frenaud, G., y otros, *Gli errori di Teilhard de Chardin*, Turín, 1963.

Grenet, P. B., *Fierre Teilhard de Chardin, ou le philosophe malgré lui*, París, 1960.

Haguette, A., *Fanthéime, action, Oméga chez Teilhard de Chardin*, París, 1967.

Hanson, A. (ed.), *Teilhard Reassessed*, Londres, 1970.

Monestier, A., *Teilhard ou Marx?*, París, 1965.

Müller, A., *Des Naturphilosophische Werk Teilhard de Chardins. Seine naturwissen-schafdichen Grundlagen und seine Bedeutung fiir eine natürliche Offenbarung*, Munich, 1964.

North, R., *Teilhard de Chardin and the Creation of the Soul*, Milwaukee, 1967.

Philippe de la Trinité, *Teilhard et teilhardime*, Roma, 1962.

Rabut, *Om Dialogue avec Teilhard de Chardin*. Trad. inglesa, *Dialogue with Teilhard de Chardin*, Londres y Nueva York, 1961.

Raven, C. E., *Teilhard de Chardin: Scientist and Seer*, Londres, 1962.

Rideau, E., *La pensée du pére Teilhard de Chardin*, París, 1965. Trad. inglesa de R. Hague como *Teilhard de Chardin: A guide to his Thought*, Londres, 1967.

Smulders, P., *La visión de Teilhard de Chardin. Essai de reflexión théologique*, París, 1964.

Soucy, C., *Pensée logique et pensée politique chez Teilhard de Chardin*, París, 1967.

Speaight, R., *Teilhard de Chardin. A Biography*, Londres, 1967.

Thys, A., *Conscience, réflexion, collectivisation chez Teilhard*, París, 1964.

Towers, B., *Teilhard de Chardin*, Londres, 1966.

Tresmontant, C., *Introduction a la pensée de Teilhard de Chardin*, París, 1956.

Vernet, M., *La grande illusion de Teilhard de Chardin*, París, 1964.

VIGORELLI, G., *Il gesuita proibito. Vita e opere del Padre Teilhard de Chardin*, Milán, 1963.

WILDIERS, N. M., *Teilhard de Chardin*, París, 1960 (ed. revisada, 1964). Trad. inglesa de H. Hoskins como *An Introduction to Teilhard de Chardin*, Londres y Nueva York, 1968.

ZAEHNER, R. C., *Evolution in Religion. A Study in Sri Aurobindo and Pierre Teilhard de Chardin*, Oxford, 1971.

Algunos de los libros de esta lista defienden la ortodoxia religiosa de Teilhard, mientras que otros (por ejemplo, los de Frenaud, Philippe y Vernet) son abiertamente adversos y polémicos. Una bibliografía mucho más extensa sobre Teilhard se hallará en: J. E. Jarque, *Bibliographie générale des oeuvres et árticles sur le père Teilhard de Chardin, parus jusqu'à fin décembre* 1969, Friburgo (Suiza), 1970.

2. Marcel

Textos

Journal métaphysique, París, 1927. Trad. inglesa de B. Wall como *Metaphysical Journal*, Londres y Chicago, 1952,

Être et avoir, París, 1935. Trad. inglesa de K. Farrer, *Being and Having*, Londres,1949.

Du refus à l'invocation, París, 1940. Trad. inglesa de R, Rosthal, como *Creative Fidelity*, Nueva York, 1964.

Homo Viator, París, 1945. Trad. inglesa de E. Craufurd, Londres y Chicago, 1951.

La métaphysique de Royce, París, 1945. Trad. inglesa de V. y G. Ringer, *Royce's Metaphysics*, Chicago, 1956,

Positions et approches concretes du mystère ontologique, Lovaina y París, 1949 (con una introd. de M. De Corte). Este ensayo fue publicado originariamente junto con la pieza teatral *Le monde cassé* (París, 1933). Una trad. inglesa por M. Harari va

incluida en *Philosophy of Existence*, Londres, 1948; Nueva York, 1949. Esta colección de ensayos fue publicada nuevamente con el título *Philosophy of Existentialism* en Nueva York, 1961.

The Mystery of Being, 2 vols., I, *Reflection and Mystery*, trad. inglesa de G. S. Fraser, Londres y Chicago, 1950; II, *Faith and Reality*, trad. inglesa de R. Hague, Londres y Chicago, 1951. Forman esta obra las Conferencias Gifford dadas por Marcel. La versión francesa, *Le mystére de l'être*, fue publicada en 2 vols., París, 1951.

Les hommes contre l'humain, París, 1951. Trad. inglesa de G. S. Fraser, como *Man against Humanity*, Londres, 1952, y *Man against Mass Society*, Chicago, 1952. (Esta obra está formada por artículos y conferencias, 1945-1950.)

Le déclin de la sagesse, París, 1954. Trad. inglesa de M. Harari, como *The Decline of Wisdom*, Londres, 1954; Chicago, 1955.

*L'homme problém*atique, París, 1955. Trad. inglesa de B. Thompson, como *Problematic Man*, Nueva York, 1967.

Présence et immortalité, París, 1959. Trad. inglesa de M. A. Machado (revisada por A. J. Koren) como *Presence and Immortality*, Pittsburgh, 1967.

Fragments philosophiques, 1909-1914, Lovaina, 1962.

The Existential Background of Human Dignity, Cambridge, Mass., 1963. Este volumen contiene las Conferencias William James dadas por Marcel en 1961. La versión francesa, La dignité humaine et ses assises existentielles, se publicó en París en 1964.

(No hemos incluido en esta lista las obras teatrales de Marcel, salvo la referencia incidental a *Le monde cassé*.)

Estudios

Ariotti, A. M., *L' «homo viator» nel pensiero di Gabriel Marcel*, Turín, 1966.

Bagot, J. P., *Connaissance et amour: Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, París, 1958.

Bernard, M., *La philosophie religieuse de Gabriel Marcel* (con un apéndice por Marcel mismo), París, 1952.

Cain, *Gabriel Marcel*, Londres y Nueva York, 1963.

Chaigne, L., *Vies et oeuvres d'écrivains*. Tome 4, París, 1954.

CHENU, J., *Le thédtre de Gabriel Marcel et sa significatión métaphysique*, París, 1948.

DAVY, M. M., *Un philosophe itinérant: Gabriel Marcel*, París, 1959.

DE CORTE, M., *La philosophie de Gabriel Marcel*, París, 1938. (Compárese con la introducción puesta por De Corte a *Positions et approches*, mencionada más arriba.)

FESSARD, G., *Théâtre et mystére*, (Introducción a la obra teatral marceliana *La soif*.) París, 1938.

GALLAGHER, K. T., *The Philosophy of Gabriel Marcel* (con un Prefacio de Marcel mismo), Nueva York, 1962.

HOEFELD, F., *Der christliche Existenzialismus Gabriel Marcels*, Zürich, 1956.

O'MALLEY, J. B., *The Fellowship of Being. An Essay on the Concept of Person in the Philosophy of Gabriel Marcel*, La Haya, 1966.

PARAINVIAL, J., *Gabriel Marcel*, París, 1966.

PRINI, P., *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*, París, 1953.

RALSTON, 2. T., *Gabriel Marcel's Paradoxical Expression of Mystery*, Washington, 1961.

REBOLLO PEÑA, A., *Crítica de la objetividad en el existencialismo de Gabriel Marcel*, Burgos, 1954,

RICOEUR, P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, París, 1947.

SCHALDENBRAND, M. A., *Phenomenologies of Freedom. An Essay on the Philosophies of J. P. Sartre and Gabriel Marcel*, Washington, 1960.

SCIVOLETTO, A., *l'esistenzialismo di Marcel*, Bolonia, 1951.

SOTTIAUX E., *Gabriel Marcel, philosophe et dramaturge*, Lovaina, 1956.

TROISFONTAINES, R., *De l'existence à l'être*, 2 vols., París, 1953. (Con prefacio de Marcel. Contiene una bibliografía hasta 1953.)

WIDMER, C., *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*, París, 1971.

Capítulos XVI-XVII Sartre

Textos

La trascendance de l’ego, Esquisse d’une description phénoménologique, París. *Recherches philosophiques,* n.° 6 (1936-1937), pp. 85-123. Trad. inglesa de F. Williams y R. Kirkpatrick como *The Transcendence of the Ego,* Nueva York, 1957.

L’imagination. Étude critique, París, 1936. Trad. inglesa de F. Williams como *Imagination: A Psychological Critique,* Ann Arbor, Mich., 1962.

La nausée, París, 1938. Trad. inglesa de L. Alexander como *The Diary of Antoine Roquentin,* Londres, 1949, y como *Nausea,* Nueva York, 1949. Trad. inglesa de R. Baldick como *Nausea,* Harmondsworth, 1965.

Esquisse d’une théorie des émotions, París, 1939. Trad. inglesa de B. Frechtman como *Outline of a theory of the Emotions,* Nueva York, 1948, y de P. Mairet como *Sketch for a Theory of the Emotions,* Londres, 1962.

Le mur, París, 1939. Trad. inglesa de L. Alexander como Indmacy, Londres, 1949; Nueva York, 1952. (Panther Books, Londres, 1960.)

L’imaginaire. Psychologie phénoménologique de l’imagination, París, 1940. Trad. inglesa de B. Frechtman como The Psychology of the Imagination, Londres, 1949.

L’être et le néant. Essai d’ontologie phenoménologique, París, 1943. Trad. inglesa de H. Barnes como Being and Nothingness, Nueva York, 1956; Londres, 1957.

Les mouches, París, 1943. Trad. inglesa de S. Gillbert como The Flies, en Two Plays, Londres, 1946.

Les chemins de la liberté; I, L’âge de raison, París, 1945. Trad. inglesa de E. Sutton como *The age of Reason,* Londres, 1947. II, *Le sursis* (París, 1945). Trad. inglesa de E. Sutton como *The Reprieve*, Londres, 1947. III, *La mort dans l’âme* (París, 1949). Trad. inglesa de G. Hopkins como *Iron in the Soul,* Londres, 1950.

Huis clos, París, 1945. Trad. inglesa de S. Gilbert como *In Camera*, en Two Plays, Londres, 1946.

L’existendalisme est un humanisme, París, 1946. Trad. inglesa de B. Frechtman como *Existencialism,* Nueva York, 1947, y por P. Mairet como *Existencialism and Humanism,* Londres, 1948.

Réflexions sur la question juive, París, 1946 (reimp., París, 1954). Trad. inglesa de E. de Mauny como *Portrait of the And-Semite*, Londres, 1948, y por J. Becker como *And-Semite and Jew,* Nueva York, 1948.

Baudelaire, París, 1947. Trad. inglesa de M. Turnell, como *Baudelaire,* Londres, 1949.

Situacions, 1, París, 1947; 2, París, 1948; 3, París, 1949; 4-5, París, 1964.

Son colecciones de ensayos. Algunos de los contenidos en 1-3 han sido traducidos al inglés por A. Michelson como *Literary and Philosophical Essays,* Londres, 1955.

Uno de Situations 2 ha sido traducido por B. Frechtman como *What is*

Literature?, Nueva York, 1949, y Londres, 1951.

Entretiens sur la politique (con D. Rousset y G. Rosenthal), París, 1949.

Saint Genet: comedien et martyr, vol. I de las *Oeuvres completes de Jean Genet*. Trad. inglesa de B. Frechtman como *Saint Genet*, Nueva York, 1963.

Critique de la raison dialectique, t. I: Théorie des ensembles pratiques, París, 1960. *La question de méthode*, que forma la primera parte de este vol., ha sido traducida al inglés por H. Barnes como *Search for a Method*, Nueva York, 1963.

Les mots, París, 1964. Trad. inglesa de I. Clephane, como *Words. Reminiscences of Jean-Paul Sartre*, Londres, 1964, y por B. Frechtman como *The Words: The Autobiography of Jean-Paul Sartre*, Nueva York, 1964.

The Philosophy of Jean-Paul Sartre, ed. por R. D. Cumming (Londres, 1968), contiene extensas selecciones, en inglés, de los escritos sartrianos.

De las novelas y piezas para teatro de Sartre hemos incluido en la precedente lista tan sólo las que han sido mencionadas en el texto de este volumen. Y no hemos tenido intención ninguna de enumerar los muchísimos ensayos publicados por Sartre, especialmente en Les temps modernes. Quien desee conocer detalles de la vida de Sartre pertenecientes al período no cubierto por *Words* vea los tres volúmenes de las memorias de Simone de Beauvoir (traducidos al inglés y publicados en Londres en 1959, 1960 y 1965).

[De la mayoría de obras de Sartre existe traducción castellana en Editorial Losada, Buenos Aires.]

Estudios

ALBÉRÈS, R. M., *Jean-Paul Sartre*, París, 1953.

AYER, A. J., «*Novelist-Philosophers: J. P. Sartre*» en Horizon, vol. 12 (1945).

CAMPBELL, R., *Jean-Paul Sartre, ou une littérature philosophique*, París, 1945.

CERA, G., *Sartre tra ideología e storia*, Brescia, 1972.

CHAMPIGNY, R., *Stages on Sartre's Way, Bloomington*, Indiana, 1959.

CHIODI, P., *Sartre e il marxismo*, Milán, 1965.

CONTAT, M., Y RYBALKA, M., *Les écrits de Sartre*, París, 1970.

CRANSTON, M., *Sartre*, Londres, 1962.

DEMPSEY, P. J. R. *The Psychology of Sartre*, Cork y Oxford, 1950.

DESAN, W., *The Tragic Finale. An Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre*, Cambridge, Mass., 1954.

—, *The Marxism of Jean-Paul Sartre*, Nueva York, 1965.

(Los dos libros de Desan son cuidadas exposiciones críticas.)

FELL, J. P., III. *Emotion in the Thought of Sartre*, Nueva York y Londres, 1965.

GREEN, M., *Dreadful Freedom*, Londres y Chicago, 1948,

GREENE, N. N., *Jean-Paul Sartre: The Existentialist Ethic, Ann Arbor*, Michigan, 1960.

HARTMAN, K., *Grundzüge der Ontologie Sartres*, Berlín, 1963.

HAUG, W. F., *Jean-Paul Sartre und die Konstruktion des Absurden*, Francfort, 1967.

—, *Sartre's Sozialphilosophie. Eine Untersuchung zur «Critique de la raison dialectique»*, Berlin, 1966.

HOLZ, H. H., *Jean-Paul Sartre : Darstellung und Kritik seiner Philosophie*, Meisenheim, 1951.

JAMESON, F. R., *Sartre. The Origins of a Style*, New Haven, 1961.

JBANSON, F., *Le problème morale et la pensée de Sartre*, París, 1947. (Con un Prefacio de Sartre.)

—, *Sartre par lui-même*, París, 1958.

JOLIVET, R., *Sartre ou la théologie de l'absurde*, París, 1965.

KUHN, H., *Encounter with Nothingness*, Hinsdale, Illinois, 1940.

LAFARGE, R., *La philosophie de Jean-Paul Sartre*, Toulouse, 1967.

LAING, R. D., y COOPER, D. G., *Reason and Violence: A Decade of Sartre's Philosophy*, 1950-1960, Londres, 1964. (En esta obra se incluye un estudio de la *Critique de la raison dialectique*. Lleva un Prólogo del propio Sartre.)

MANNO, A., *L'esistenzialismo di Jean-Paul Sartre*, Nápoles, 1958.

MANSER, A., *Sartre: A Philosophie Study*, Londres, 1966. (Examina el pensamiento de Sartre tal como aparece en el conjunto de sus escritos.)

MÖLLER, J., *Absurdes Sein ? Eine Auseinandersetzung mit der Ontologie Jean-Paul Sartres*, Stuttgart, 1959.

MURDOCH, I., *Sartre: Romantic Rationalist*, Cambridge y New Haven, 1953.

NATANSON, M. A., A *Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology*, Lincoln, Nebraska, 1951.

PALUMBO, G., *La filosofía esistenziale di Jean-Paul Sartre*, Palermo, 1953.

PRESSAULT, J., *L'être-pour-autrui dans la philosophie de Jean-Paul Sartre*, Roma, 1969. (Disertación doctoral.)

SCHALDENBRAND, M. A., *Phenomenologies of Freedom. An Essay on the Philosophies of Jean-Paul Sartre and Gabriel Marcel*, Washington, 1960.

Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement*, 2 vols., La Haya, 1960. (Cap. 10 del vol. 2, dedicado a Sartre.)

Stern, A., Sartre: *His Philosophy and Psychoanalysis*, Nueva York, 1953.

Streller, J., *Jean-Paul Sartre: To Freedom Condemned*, Nueva York, 1960.

Thody, P., *Jean-Paul Sartre: A Literary and Political Study*, Londres, 1960.

Troisfontaines, R., *Le choix de Jean-Paul Sartre*, París, 1945.

Truc, G., *De Jean-Paul Sartre a Louis Lavelle, ou désagrégation et réintégration*, París, 1946.

Varet, G., *L'ontologie de Sartre*, París, 1948.

Warnock, M., *The Philosophy of Sartre*, Londres, 1965.

Todos los estudios generales sobre el existencialismo incluyen algún tratamiento de Sartre. Entre los de autores franceses podemos mencionar:

Jolivet, R., *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à Jean-Paul Sartre*, París, 1948.

Mounier, E., *Introduction aux existentialismes*, París, 1946.

Wahl, J., *Les philosophies de l'existence*, París, 1959.

Capítulo XVIII

1. Camus

Textos

Oeuvres complètes, 6 vols., París, 1962.

L'étranger, París, 1942. Trad. inglesa de S. Gilbert, como *The Stranger*, Nueva York, 1946; como *The Outsider*, Londres, 1946.

Le mythe de Sisyphe, París, 1942. Trad. inglesa de J. O'Brien como *The Myth of Sisyphus and Other Essays*, Nueva York y Londres, 1955.

Lettres à un ami allemand, París, 1945. Trad. inglesa J. O'Brien en *Resistance, Rebellion and Death*, Nueva York y Londres, 1961.

La peste, París, 1947. Trad. inglesa de S. Gilbert como *The Plague*, Londres, 1948.

Actuelles, 3 vols., París, 1950-1958.

L'homme révolté, París, 1951. Trad. inglesa de A. Bower como *The Rebel*, Londres, 1953. (Ed. revisada, Nueva York, 1956.)

La chute, París, 1956. Trad. inglesa de J. O'Brien como *The Fall*, Londres y Nueva York, 1957.

L'exil et le royaume, París, 1957. Trad. inglesa de J. O'Brien como *Exile and the Kingdom*, Londres y Nueva York, 1957.

Réflexions sur la peine capitale, París, 1960.

Carnets, París, 1962.

R. Ruillot ha editado las obras de Camus en 2 vols.: *Théâtre, récits, nouvelles* (París, 1962) y *Essais* (París, 1965).

The Collected Fiction of Albert Camus (Londres, 1960) contiene *The Outsider* (*L'étranger*), The Plague, The Fall y Exile and the Kingdom.

Caligula and Three Other Plays (Nueva York, 1958) contiene traducciones de las piezas teatrales de Camus al inglés hechas por S. Gilbert.

[De la mayoría de obras de Camus existe traducción castellana en Editorial Losada, Buenos Aires.]

Estudios

BONNIER, H., *Albert Camus ou la force d'être*, Lyon, 1959.

BRÉE, G., *Camus*, New Brunswick, 1961.

— (éd.), *Camus: A Collection of Critical Essays*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1962.

BRISVILLE, J. C., *Camus*, París, 1959.

CRUICKSHANK, J., *Albert Camus and the Literature of Revolt*, Londres, 1959.

DURAND, A., *Le cas Albert Camus*, París, 1961.

GÉLINAS, G. P., *La liberté dans la pensée de Camus*, Friburgo, 1965.

GINESTIER, P., *Pour connaître la pensée de Camus*, París, 1964.

HANNA, T., *The Thought and Art of Albert Camus*, Chicago, 1958.

HOURDIN, G., *Camus le juste*, París, 1963.

LEBESQUE, M., *Camus par lui-même*, París, 1963.

MAJAULT, J., *Camus*, París, 1965.

NICOLAS, A., *Une philosophie de I'existence*; Albert Camus, París, 1964.

ONIMUS, J., *Camus*, París, 1965. Trad. inglesa de E. Parker, como *Albert Camus and Christianity*, Dublin y Londres, 1970.

PAPAMALAMIS, D., *Albert Camus et la pensée grecque*, Nancy, 1965.

PARKER, E., *Albert Camus: The Artist in the Arena*, Madison, Wise., 1965.

PASSERJ PIGNONI, V., *Albert Camus, uomo in rivolta*, Bolonia, 1965.

QUILLOT, R., *La mer et les prisons*, París, 1956 (ed. revisada, 1970).

RIGOBELLO, A., *Albert Camus*, Nápoles, 1963.

ROEMING, R. F., *Camus: A Bibliography*, Madison, Wisc., 1968. (Elenco bibliográfico completo de y sobre Camus.)

SAROCCHI, J. *Camus*, París, 1968.

SCHAUB, K., *Albert Camus und der Tod*, Zürich, 1968.

SIMON, P. H., *Présence de Camus*, París, 1962.

STUBY, G., *Recht und Solidarität im Denken von Albert Camus*, Francfort, 1965.

THODY, P., *Albert Camus: A Study of His Works*, Londres, 1957.

—, *Albert Camus*, 1915-1960, Londres y Nueva York, 1961.

VAN-HUY, N. P., *La métaphysique du bonheur chez Albert Camus*, Neuchâtel, 1964.

En 1960 se dedicaron números especiales de *La table ronde* (febrero), de *La nouvelle revue française* (marzo) y de *Yale French Studies* (primavera) a Camus.

2. Merleau-Ponty

Textos

La structure du comportement, París, 1942 (2.a ed., 1949). Trad. inglesa de A. L. Fisher como *The Structure of Behaviour*, Boston, 1963; Londres, 1965.

Phénoménologie de la perception, París, 1945. Trad. inglesa de C. Smith, como *Phenomenology of Perception*, Londres y Nueva York, 1962.

Humanisme et terreur, París, 1947. Trad. inglesa parcial de N. Metzel y J. Flodstrom en *The Primacy of Perception and Other Essays*, ed. por J. M. Edie, Evanston, Illinois, 1964.

Sens et non-sens, París, 1948. Trad. inglesa de H. L. y P. A. Dreyfus como *Sense and Nonsense*, Evanston, Illinois, 1964.

Les relations avec autrui chez l'enfant, París, 1951. Trad. inglesa de W. Cobb en *The Primacy of Perception* (cf. supra).

Les sciences de l'homme et la phénoménologie : Introduction, París, 1951. Trad. inglesa de J. Wild en *The Primacy of Perception* (cf. supra).

Éloge de la philosophie, París, 1953. Trad. inglesa de J. M. Edie y J. Wild como In Praise of Philosophy, Evanston, Illinois, 1963.

Les aventures de la dialectique, París, 1955. Trad. inglesa parcial de N. Metzel y J. Flodstrom en *The Primacy of Perception* (cf. supra).

Signes, París, 1960. Trad. inglesa de R. C. McCleary, *Signs*, Evanston, Ill., 1964.

L'oeil et l'esprit, París, 1961. Trad. inglesa de C. Dallery en *The Primacy of Perception* (cf. supra).

Le visible et l'invisible suivi de notes de travail, París, 1964. Esta obra, editada por C. Lefort, contiene parte de un libro que Merleau-Ponty estaba escribiendo antes de morir, y algunas notas que había redactado para las partes proyectadas.

Una lista de los escritos de Merleau-Ponty, incluidos los artículos, se hallará en la obra de A. Rabil que citamos más abajo.

Estudios

BARRAL, M. E., *Merleau-Ponty : The Role of the Body-Subject in Interpersonal Relations*, Pittsburgh y Lovaina, 1965.

CENTINEO, E., *Una fenomenología della storia. L'esistenzialismo di Merleau-Ponty*, Palermo, 1959.

DEROSSI, G., *Maurice Merleau-Ponty*, Turin, 1965.

De Waehlens, A., *Une philosophie de l'ambiguïté: l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Lovaina, 1951 (2.ª ed., 1967).

Fressin, A., *La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty*, París, 1969.

Halda, B., *Merleau-Ponty ou la philosophie de l'ambiguïté*, París, 1966.

Heidsieck, F., *L'ontologie de Merleau-Ponty*, París, 1971.

Hyppolite, J., *Sens et existence. La philosophie de Maurice Merleau-Ponty*, Oxford, 1963. (Conferencia Zaharoff.)

Kaelin, E., *An Existentialist Aesthetic: The Theories of Sartre and Merleau-Ponty*, Madison, Wisc, 1962.

Kwant, R. C., *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, Pittsburgh y Lovaina, 1963.

—, *From Phenomenology to Metaphysics. An Inquiry into the Last Period of Merleau-Ponty's Philosophical Life*, Pittsburgh y Lovaina, 1966.

Langan, T., *Merleau-Ponty's Critique of Reason*, New Haven y Londres, 1966.

Maier, W., *Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty*, Tubinga, 1964.

Rabil, A., Jr., *Merleau-Ponty : Existentialist of the Social Wold*, Nueva York y landres, 1967. (Con bibliografías.)

Robinet, A., *Merleau-Ponty : Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, París, 1963.

Semerari, G., *Da Schelling a Merleau-Ponty, Studi sulla filosofia contemporanea*, Bolonia, 1962.

Spbigelberg, H., *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, 2 vols., La Haya, 1960. (El cap. 11 del vol. 2 está dedicado a Merleau-Ponty.)

Strasser, S., *Phenomenology and the Human Sciences*, trad. inglesa de H. J. Koren, Pittsburgh, 1963.

Tilliette, X., *Philosophes contemporains* (pp. 49-86), París, 1962.

— *Le corps et le temps dans la «Phénoménologie de la perception»*, Basilea, 1964.

Tourón del Pie, E., *El hombre y el mundo en la fenomenología de Merleau-Ponty*, Madrid, 1961.

Véase también *Maurice Merleau-Ponty* (colectánea de artículos de varios autores), París, 1961.

Notas

[1] Esta frase es ambigua. Si por «el movimiento de la historia» se entiende la sucesión de los acaecimientos, es obvio que los tradicionalistas no eran ciegos para con él. Si la frase implica que el cambio y el progreso (en un sentido valorativo) son términos sinónimos, esta identificación presupone una filosofía de la historia que no puede ser dada, sin más, por supuesta y admitida. Pero sí que es posible, sin duda, que no se reconozca o perciba el hecho de que la emergencia de fuerzas e ideas nuevas excluye la feliz restauración y revivificación de una estructura anteriormente existente. <<

[2] Véase el vol. III de esta *Historia*, pp. 259-261. <<

[3] *Considérations sur la France* (Bruselas, 1838), p. 2. <<

[4] *Ibid.*, p. 21. <<

[5] *Ibid.*, p. 127. <<

[6] *Ibid.*, p. 128. <<

[7] *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, p. IX. La página de referencia es la del ensayo impreso en el mismo volumen que las *Considérations sur la France* (Bruselas, 1838). <<

[8] *Examen de la philosophie de Bacon*, II, p. 231 (París, 1836). <<

[9] *Soirées de Saint-Pétersbourg* p. 258 (Bruselas, 1838). <<

[10] De Maistre hace una excepción, aunque con reservas, en favor de Inglaterra. <<

[11] *Du Pape*, p. 172 (Bruselas, 1838). <<

[12] *Essai analytique*, p. 23 (París, 1812). *Oeuvres*, V, p. 10 (París, 7 vols., 1854). <<

[13] *Recherches philosophiques*, I, p. 2. *Oeuvres*, IV, p. 1. <<

[14] *Essai analytique*, p. 36. *Oeuvres*, V, p. 16. <<

[15] *Ibid.*, p. 20. *Oeuvres*, V, p. 9. <<

[16] *Recherches philosopbiques*, I, pp. 33-34. *Oeuvres*, IV, p. 16. <<

[17] *Ibid.*, p. 12. *Oeuvres*, IV, p. 6. <<

[18] *Ibid.*, p. 13. Ibid. <<

[19] *Ibid.*, p. 35. *Oeuvres*, p. 17. <<

[20] *Recherches philosophiques*, I, p. 85. *Oeuvres*, IV, p. 40. <<

[21] *Ibid.*, p. 80. Oeuvres, p. 37. <<

[22] *Ibid.*, p. 98. *Oeuvres*, p. 46. <<

[23] Rousseau hace esta observación en la primera parte de su *Discours sur l’origine u les fondements de l’inégalité parmi les bommes.* <<

[24] Cabe argüir que el pensar «para uno mismo» presupone el lenguaje como fenómeno social. <<

[25] Es obvio que hay que hacer alguna distinción. De lo contrario resulta muy difícil explicar nuestra capacidad de traducir de unas lenguas a otras. Pero esa distinción podemos concebirla como análoga a la que hace Aristóteles entre «forma» y «materia», siendo el pensamiento análogo a las «formas», que no pueden existir aparte de toda materia pero pueden informar una materia diferente. <<

[26] *Legilation primitive*, I, p. 134 (París, 18 J 7). *Oeuvres*, III, p. 49. <<

[27] *Démonstration philosophique*, p. 108 (París, 1830). *Oeuvres*, IV, p. 448. <<

[28] El poder absoluto es distinguido del uso tiránico o arbitrario del poder. <<

[29] *Génie du christianisme*, I, p. 13 (París, 1803). <<

[30] *Ibid.*, p. 12. <<

[31] *Ibid.*, p. 11. Estos «sofistas» son presumiblemente *les philosophes* del siglo XVIII. <<

[32] *Essai sur l'indiférence*, I, p. 37 (París, 1823). <<

[33] *Ibid.*, II, p. 137. <<

[34] *Ibid.*, III, p. 14. <<

[35] *Ibid.*, II, p. 382. <<

[36] Evidentemente, según esta opinión, el politeísmo hay que interpretarlo como un proceso de degeneración a partir de un monoteísmo originario. <<

[37] *De la religion*, p. 33 (París, 1826). <<

[38] *Ibid.*, p. 95. <<

[39] *Du progrés de la revolution*, p. 58 (París, 1829). <<

[40] *Ibid.*, p. 7. <<

[41] *Ibid.*, p. 256. <<

[42] Algunos tradicionalistas sostenían que, en tanto que la razón por separado de la tradición (de hecho, revelación) no podía probar la existencia de Dios, una vez tuvo el hombre el concepto de Dios tal como es transmitido en la sociedad pudo ya discernir razones para creer. Otros, en cambio, parecían dar por supuesto que debía rechazarse toda metafísica. <<

[43] Maurras, condenado en 1945 a prisión perpetua por su colaboración con el régimen de Vichy, se reconcilió con la Iglesia poco antes de su muerte. Pero durante la mayor parte de su vida fue reconocidamente ateo. En cuanto a su filosofía, no era, claro está, un tradicionalismo en el sentido técnico. <<

[44] Sobre D’Alembert véase vol. VI de esta *Historia*, pp. 52-55. <<

[45] Cf. vol. VI de esta *Historia*, pp. 166-169. <<

[46] Se suicidó cuando le arrestaron. <<

[47] Cf. vol. VI de esta *Historia*, pp. 62 y ss. <<

[48] Cf. ibid., pp. 38-44. <<

[49] Cf. ibid., p. 58. <<

[50] En lógica, de Tracy recalca la relación por la que una idea contiene otra. De ahí que no dé tanta importancia a las reglas lógicas y ponga en cambio de realce la necesidad de un examen directo de las ideas que uno emplea, para ver si efectivamente a contiene o implica *b*. <<

[51] Se perdieron algunos de los materiales manuscritos, pero se conservó una gran parte. <<

[52] Este *Ensayo*, tal como lo publicó E. Naville, era una compilación de varios manuscritos. <<

[53] El cuarto volumen era la reimpresión de otro que Cousin había publicado ya en 1834. <<

[54] *Oeuvres*, I, p. 63. Las citas que hacemos aquí remiten a la edición de las *Oeuvres* hecha por Tisserand-Gouhier que hemos mentado más arriba. <<

[55] Por esta época Maine de Biran era también muy anticlerical y no le agradaban las pretensiones de los teólogos de que poseen conocimiento de Dios y de su voluntad. <<

[56] *Oeuvres*, I, p. 185. <<

[57] Condillac se resistía a admitir diferencia alguna entre el análisis filosófico y el matemático. <<

[58] «¿Qué son los movimientos del alma sino eso, movimientos y repeticiones de movimientos?» Bonnet subrayaba así la relación entre las operaciones mentales y los movimientos que se producen en el cerebro. Pero la cita da una idea muy inadecuada de la antropología de Bonnet. Él creía, por ejemplo, que el alma sobrevive a la muerte del cuerpo. <<

[59] *Oeuvres*, II (1954), p. 20. La referencia a de Tracy está en la p. 22, nota 1. <<

[60] *Ibid.*, p. 22. <<

[61] *Oeuvres*, III, I, p. 41. <<

[62] *Ibid.*, pp. 40-41. <<

[63] *Ibid.*, p. 216. <<

[64] *Ibid.*, p. 127. <<

[65] *Ibid.*, p. 178. <<

[66] *Ibid*. <<

[67] *Ibid.*, p. 180. <<

[68] *Oeuvres*, VIII, p. 270. <<

[69] *Oeuvres*, IX, p. 335. <<

[70] André-Marie Ampère (1775-1836), físico y matemático, fue autor de una *Teoría matemática de los fenómenos electromagnéticos, deducida solamente a partir de la experiencia* (1827) y de un *Ensayo sobre la filosofía de la ciencia* (1834). <<

[71] Marie-Joseph Dégerando (1772-1842) perteneció al grupo de los ideólogos y fue autor de una *Teoría de los signos* (1800). <<

[72] En el próximo capítulo haremos más referencias a Pierre-Paul Royer-Collard, profesor de la Sorbona <<

[73] *Oevres*, X, p. 26. <<

[74] *Ibid.*, pp. 312-313. <<

[75] *Oevres*, X, p. 95, nota 1. <<

[76] *Oevres*, XI, p. 272. <<

[77] *Oeuvres*, X, p. 124. <<

[78] *Oeuvres*, XI, p. 284. <<

[79] De hecho, en una fecha temprana había dicho Maine de Biran que él creía que el mundo era gobernado por una inteligencia divina. Pero se trataba de una convicción espontánea o del sentido íntimo (*le sens intime*) más bien que de un argumento cosmológico al estilo tradicional. <<

[80] *Journal* (H. Gouhier), I, p. 87. La interpretación del sentimiento de obligación en términos de presión social reaparece en la teoría de Bergson de la «moral cerrada». <<

[81] *Journal*, II, p. 67. <<

[82] Se habla de los tres niveles en el *Journal* (por ejemplo en las anotaciones de diciembre de 1818, II, p. 188, y de octubre de 1823, II, pp. 389 y ss.), así como en los *Nuevos ensayos de antropología* (*Oeuvres*, XIV) cuya tercera parte está dedicada a tratar la vida del espíritu. <<

[83] *Oeuvres*, XIV, p. 369. <<

[84] *Ibid.*, p. 370. <<

[85] *Ibid.*, p. 369. <<

[86] Journal, II, p. 188. <<

[87] Estos cambios están admirablemente expuestos en *Les conversions de Maine de Biran* (París, 1948) por el profesor H. Gouhier, quien se toma también el trabajo de ilustrar los elementos de continuidad en el pensamiento de nuestro filósofo. <<

[88] Maine de Biran escribe acerca de la absorción del yo en Dios, de que la autoconciencia del sujeto se anega en la percatación de Dios o del divino influjo. Pero pone en claro que se está refiriendo a la absorción mística en un sentido *psicológico,* y que no quiere decir que el alma sustancial se identifique ontológicamente con Dios. <<

[89] *Journal*, II, p. 376. <<

[90] *Ibid*. <<

[91] *Ibid.*, pp. 376-377. Las dos relaciones primeras son las relaciones con nuestros semejantes y con Dios. <<

[92] *Ibid.*, p. 377. <<

[93] *Oeuvres*, XIV, p. 223. <<

[94] *Ibid.*, p. 373. <<

[95] En este punto advierte Copleston al lector que el movimiento espiritualista no tiene nada que ver con el «spiritualism in the ordinary English sense of the term», es decir, con lo que nosotros, con vocablo distinto, llamamos espiritismo, o con las creencias vulgares en duendes, aparecidos, fantasmas, espectros y demás «espíritus» imaginarios. (*N. del T.*) <<

[96] Leibniz expresó esta idea sugiriendo que todo sistema era verdadero en lo que afirmaba pero falso en lo que negaba. Dicho con otras palabras, los filósofos originales han visto algo de lo que había por ver, pero cada uno de ellos no ha visto todo lo que podía verse. <<

[97] Naturalmente, no es que pidieran que se ampliara el Terror. Lo que creían era, más bien, que, aunque la Revolución había destruido el antiguo régimen, se había quedado corta en cuanto al cumplimiento de sus ideales de una auténtica reforma social. Sus progresos habían sido interrumpidos por la subida de Napoleón al poder y la detención de todo movimiento que condujera hacia el socialismo. <<

[98] Para Thomas Reid (1710-1796) véase el vol. V de esta *Historia*, pp. 341-350. <<

[99] Además de que tiende a olvidar que Hume mismo había insistido en la fuerza de las creencias naturales, Reid deja a sus lectores con alguna duda respecto al preciso estatuto lógico que haya de atribuirse al juicio. Habla de principios verdaderos evidentes por sí mismos; pero como dice que el juicio de que lo que percibimos existe en realidad es una verdad contingente, parece que su evidencia de por sí se puede interpretar como una propensión natural a creerlo. <<

[100] *Les fragments philosophiques de Royer-Collard*, editados por A. Schimberg, p. 22 (París, 1913). <<

[101] Para estos detalles véase *Victor Cousin* (Londres, 1888) por Jules Simón, que había sido alumno de Cousin. <<

[102] Pierre Laromiguière (1756-1837) aceptó el método general de Condillac, pero adoptando un doble punto de partida a base de añadir a la receptividad de la sensación la potencia motiva de la atención. Ya dejamos anotado que Maine de Biran escribió sobre las *Leçons* de Laromiguière. <<

[103] *Cours de philosophie. Histoire de la philosophie*. I, p. 141 (Bruselas, 1840). <<

[104] *Ibid.*, p. 118. <<

[105] *Ibid.*, p. 141. <<

[106] *Ibid.*, p. 8. <<

[107] *Ibid.*, p. 11. <<

[108] *Fragments philosophiques* (ed. 1838), I, p. 41. <<

[109] Las ideas de Cousin sobre esta cuestión muestran una influencia evidente del idealismo metafísico alemán. Pero en general tenía por costumbre minimizar la influencia extranjera en su pensamiento. Llegaba a tal extremo de exageración en este aspecto que presentaba el eclecticismo como una contribución específicamente francesa al pensamiento filosófico. <<

[110] *Éléments de psychologie*, en la trad. inglesa por C. S. Henry, p. 28 (Londres, 1851). <<

[111] Antes de su nombramiento para esta cátedra Jouffroy había enseñado en la Sorbona y en la Escuela Normal. <<

[112] Jouffroy publicó en 1825 un artículo sobre el final de los dogmas y su eventual reemplazamiento por la filosofía. <<

[113] Aun siendo una especie de dictador filosófico, Cousin, el portavoz oficial de la filosofía en Francia, no deseaba enfrentarse a posibles grupos hostiles, sino armonizar los diferentes puntos de vista. Como ya dejamos dicho, no tuvo mucho éxito en su política de compromiso. Pero lo cierto es que su posición le aconsejaba adoptar una política que a un hombre como Jouffroy, que no compartía las ambiciones de Cousin, le importaba mucho menos. <<

[114] Sobre Dugald Stewart véase el vol. V de esta *Historia*, pp. 351-358. <<

[115] Acerca de esto véase el ensayo de Jouffroy sobre la filosofía y el sentido común, en sus *Mélanges philosophiques*. <<

[116] Véase el ensayo de Jouffroy sobre la legitimidad de la distinción entre psicología y fisiología, en sus *Nouveaux mélanges philosophiques*. <<

[117] No, desde luego, en el sentido técnico que tiene este vocablo en la terminología filosófica. <<

[118] Cabe sostener, de todos modos, que puede hacerse una distinción más provechosa entre el socialismo pragmático —inspirado al menos implícitamente en ideales socio-éticos, pero relativamente libre de dogmatismo ideológico— y el socialismo doctrinario, en el que los intereses de los individuos y de los grupos reales, su *hic et nunc*, muy bien pueden ser sacrificados en nombre de la sociedad del futuro, cuyo advenimiento se considera inevitable resultado de un proceso histórico o algo tan supremamente deseable que las medidas que se suponen necesarias para su llegada han de adoptarse con preferencia a la corrección de los abusos y males presentes. <<

[119] Es evidente que Fourier da unas visiones muy parciales y caricaturescas de los motivos, propósitos y aspiraciones de los diferentes grupos y clases. Pero, prescindiendo de lo caricaturesco, hay que reconocer que toca en lo vivo al descubrir pruebas de lo que piensa él que es farsa y embuste, así como al hacer inferencias desde el comportamiento a motivos de los que los actores de la farsa tal vez no sean conscientes. En otras palabras, su pintura de la sociedad, aunque parcial sin duda alguna, le acredita de bastante penetración psicológica. Por ejemplo, las frecuentes declaraciones de tantos políticos sobre que el único interés que les guía es el bienestar del pueblo suelen suscitar oleadas de escepticismo en personas que nunca han oído hablar de Fourier. <<

[120] *Cuatro movimientos*, p. 332; *Unidad universal*, II, p. 217. <<

[121] *Cuatro movimientos*, p. 29. <<

[122] Huelga decir que por «pasión» no entiende Fourier algo excesivo y desordenado, como cuando decimos que alguien es arrastrado o se deja llevar por una pasión irresistible. <<

[123] El número ideal sería, según Fourier, el de 1620, pues facilitaría todas las combinaciones de las trece pasiones básicas. <<

[124] La familia se conservaría en la falange. Pero el libre relajamiento de la pasión «mariposa» supondría la abolición de los tabúes respecto a la fidelidad conyugal. <<

[125] Fourier recomendaba mucho la «gastrosofía». <<

[126] Sobre D’Alembert véase el vol. VI de esta *Historia*, pp. 52-55. <<

[127] En 1823 Saint-Simon intentó suicidarse. <<

[128] *Oeuvres complètes* de Saint-Simon et Enfantin (París, 1865-1876), X, pp. 104-105. <<

[129] *Ibid.*, XI, p. 40. <<

[130] El término «sociología» proviene de Comte más bien que de Saint-Simon. <<

[131] *Oeuvres*, XI, p. 17. <<

[132] Saint-Simon insiste en la importancia de la observación y del experimento. Como es obvio, experimentar, en el sentido que se da a este término en química, apenas es posible en astronomía. Pero puede entenderse también el término en un sentido amplio. Y hoy día la situación es ya muy diferente de lo que era en la época de Saint-Simon. <<

[133] Nos viene aquí a la memoria el famoso pasaje de la introducción de Hume a su *Treatise* en el que contempla el asentamiento de la ciencia del hombre sobre un sólido fundamento de experiencia y observación. <<

[134] Véase, por ejemplo, lo que dice E. Bréhier en el sexto volumen de su *Histoire de la philosophie*, en la trad. inglesa de Wade Baskin: *The Nineteenth Century: Period of Systems*, 1800-1850 (Chicago y Londres, 1968), p. 267. <<

[135] Sobre Turgot y Condorcet, cf. vol. VI de esta *Historia*, pp. 62 y ss. y pp. 66-69. <<

[136] Saint-Simon considera el período medieval como una fase necesaria de la evolución histórica y, por eso, simpatiza poco con la tendencia del siglo XVIII a despreciar la Edad Media como un período de oscuridad. <<

[137] Sin que se siga de ello que Saint-Simon tuviera a la Iglesia y a la nobleza feudal por parásitos de la sociedad medieval. Ésta era, para él, «orgánica», y en su opinión la nobleza feudal y la Iglesia desempeñaban funciones útiles en tal sociedad. Como tampoco a la religión la tenía simplemente por superstición nociva, sino más bien por una necesidad histórica, aunque a su juicio las creencias religiosas estaban destinadas a ser sustituidas por el saber científico. <<

[138] *Oeuvres*, V, p. 78. <<

[139] Es obvio que aquí el término «fisiólogos» debe entenderse en el sentido en que lo emplea Saint-Simon de especialistas en la ciencia del hombre. A esta segunda cámara le correspondería también la función de controlar la educación. <<

[140] Por aquel entonces Proudhon leyó muchos libros de teología y aprendió el griego y el hebreo. Posteriormente llegaría a decir que es un deber del pensador y de todo hombre libre expulsar de su mente la idea de Dios. <<

[141] Juzgándose que sus ideas eran difíciles de seguir, Proudhon fue absuelto. <<

[142] Sobre Montesquieu cf. vol. VI de esta *Historia*, pp. 22-27. <<

[143] Nunca tuvo Proudhon un conocimiento profundo de Hegel. Ni hace mucho al caso discutir el grado de su fidelidad al pensamiento hegeliano. Lo único que parece cierto en esta cuestión es que se inspiró algo en lo que él mismo había leído y en lo que le dijeron algunos hegelianos de izquierda. <<

[144] Es posible que Marx tomase esta expresión de Proudhon mismo. <<

[145] Proudhon no confiaba gran cosa en las revoluciones políticas. Lo que quería era que hubiese cambios económicos. <<

[146] El régimen carcelario no fue para con él nada duro: se le dejó a veces en libertad condicional bajo palabra y se le permitió escribir. <<

[147] *Qu’est-ce que la propriété*? (París, 1840). Trad. inglesa por B. Tucker, *What is Property?*, p. 131. <<

[148] *Théorie de la propriété*, p. 16. <<

[149] *Ibid.*, p. 144. <<

[150] *Idée générale de la révolution*, p. 125. <<

[151] *Ibid*. <<

[152] *Manuel du spéculateur à la Bourse*, 1857, p. 499. <<

[153] *El principio federativo*, p. 278. <<

[154] *Teoría de la propiedad*, p. 28. <<

[155] *El principio federativo*, p. 315. <<

[156] *Correspondence*, IV, p. 157. <<

[157] *Justice*, I, p. 233. <<

[158] *Correspondence*, IV, p. 158. <<

[159] Si consideramos el conjunto de los escritos de Proudhon, parece que hay momentos en los que supone que es seguro el progreso histórico, mientras que otras veces dice con bastante claridad que no es tan seguro. Pero quizá se trate no tanto de inconsistencia cuanto de evolución en su manera de pensar y de que pasa a insistir en la libertad del hombre, capaz de resolver sus problemas sociales cuando los comprende. <<

[160] Véase, por ejemplo, la obra de J. Plamenatz, *Man and Society*, vol. 2.°, p. 42. <<

[161] «Clásico» en cuanto distinto del neo-positivismo o positivismo lógico del siglo XX. <<

[162] Para las necesarias matizaciones de este punto de vista cf. pp. <<

[163] Incluido en *Opuscules de philosophie sociale, 1819-1828,* publicados en 1883.
<<

[164] Consta suficientemente, por lo que el mismo Comte dice, que su amor a Madame de Vaux le influyó en su idea de la religión de la humanidad. Pero de ello no se sigue que la humanidad, como objeto de devoción, sea simplemente Madame de Vaux extrapolada y sublimada. Aunque rechazase las creencias teológicas tradicionales, Comte admiraba la llamada Edad de la Fe, y deseaba dar al humanismo una dimensión religiosa. <<

[165] *Cours de philosophie positive* (2.ª ed., París, 1864), I, p. 5. A esta edición nos remitiremos en las notas empleando la sigla *CPP*. <<

[166] Ibid. <<

[167] Ibid. <<

[168] La obra de D'Holbach *Le bon sens, ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* fue publicada en Amsterdam en 1772. <<

[169] Véase: Comte, *Discours sur l'esprit positif*, section 34. <<

[170] *Ibid.*, sect. 10. <<

[171] *CPP.*, I, p. 11. <<

[172] Con esto queremos decir que su teoría no era enteramente nueva. Ya hemos prestado atención a los predecesores de Comte. <<

[173] En su *De Motu* combatió Berkeley la idea de que hubiese realidades o entidades correspondientes a términos abstractos como «atracción», «fuerza» o «gravedad». Tales términos, según Berkeley, tenían su utilidad como «hipótesis matemáticas»; pero era un error pensar que sustituían a unas entidades abstractas correspondientes. La opinión que Berkeley combatía es un buen ejemplo de lo que entendía Comte por metafísica al hablar del estadio metafísico en el desarrollo del pensamiento humano. <<

[174] La idea de que la sociedad industrial fuese una sociedad pacífica no era indiscutible para los socialistas franceses. En la segunda mitad del siglo XIX Herbert Spencer defendió el mismo punto de vista. <<

[175] *CPP.*, V. p. 24. <<

[176] *Ibid.*, p. 33. <<

[177] *CPP.*, I, p. 83. Por ejemplo, la química se apoya en el experimento, mientras que la astronomía se atiene más a la observación: no es posible apartar de su curso a un cuerpo celeste para investigar el efecto de esta acción. <<

[178] *Ibid.*, p. 56. <<

[179] *CPP.*, I, p. 99. <<

[180] *Ibid.*, p. 65. <<

[181] Este es, evidentemente, un punto de vista aristotélico. <<

[182] *CPP.*, I, p. 103. Comte trata de combinar su criterio de que toda ciencia versa sobre fenómenos con el reconocimiento de la naturaleza abstracta de las matemáticas. <<

[183] *Ibid.*, p. 104. <<

[184] *Ibid*. <<

[185] *Ibid.*, p. 109. <<

[186] *Ibid.*, p. 122. <<

[187] *CPP*., I, p. 44. <<

[188] *CPP.*, IV, p. 37. <<

[189] *Système de polifique positive* (1825), II, p. 1. — Para referirnos a esta obra usaremos en adelante la sigla *Pol*. <<

[190] *Ibid.*, p. 2. <<

[191] *Ibid*. <<

[192] *Ibid*. <<

[193] *CPP.*, IV. p. 37. <<

[194] *Pol.*, III, p. 72. <<

[195] *Ibid*. <<

[196] *Ibid.*, IV, p. 106 (del Apéndice General). <<

[197] *Ibid.*, p. 109. <<

[198] Como se ve, a Saint-Simon no se le otorga el debido reconocimiento. <<

[199] *CPP.*, I, p. 16. <<

[200] *Pol.*, IV, p. 112 (del Apéndice General). <<

[201] *Ibid.*, III, p. 63. <<

[202] *Ibid*. <<

[203] *Ibid.*, p. 67. <<

[204] *CPP*., IV, p. 220. <<

[205] *Ibid.*, p. 226. <<

[206] *Ibid.*, p. 249. <<

[207] *Pol.*, IV, p. 93 (del Apéndice General). <<

[208] Una situación análoga la encontramos en la filosofía marxista: se da lugar a la actividad revolucionaria y a la planificación social; pero la actividad revolucionaria lo único que puede hacer es acelerar la llegada de lo que de todos modos llegará. <<

[209] *Pol.*, I, p. 361. <<

[210] *Ibid*. <<

[211] *Ibid.*, II, p. 65 <<

[212] Para las críticas de Mill a Comte, véase su *Auguste Comte and Positivism* (1865). Lo que pensaba de la religión de la humanidad se halla en sus *Three Essays on Religion* (1874). La correspondencia de Mill con Comte ha sido publicada. <<

[213] En el próximo capítulo hablaremos de los seguidores franceses de Comte. Una breve mención de sus discípulos ingleses la hicimos en el vol. VIII de esta *Historia*, pp. 118 y ss. <<

[214] *The Catechism of Positive Religion*, trad. inglesa de R. Congreve (3. ª ed., 1891), p. 45. <<

[215] *Ibid.*, p. 45. <<

[216] *Ibid.*, p. 55. <<

[217] *Pol.*, IV, p. 35. <<

[218] *Ibid.*, II, p. 60. <<

[219] *CPP.*, VI, p. 600. Comte se cita aquí a sí mismo, de un escrito suyo anterior. <<

[220] Sin embargo, según Comte, son «nuestros metafísicos» quienes reducen la humanidad a los individuos, considerándolos en abstracción del total. <<

[221] El London Committee fue una escisión del grupo originario de los comtianos ingleses, dirigido por Richard Congreve (1818-1899). Los dos grupos volvieron a unirse más adelante. <<

[222] Su *Dictionnaire de de médecine* salió al público en 1855. <<

[223] *Dictionnaire de la langue française* (4 vols., 1863-1872). <<

[224] *Auguste Comte et la philosophie positive*, p. 1 (prefacio). — En las notas siguientes nos referiremos a esta obra con la sigla *AC*. <<

[225] Intitulado *Préface d'un disciple*. <<

[226] *AC*, p. 38. <<

[227] Littré minimizó la influencia de Saint-Simon sobre Comte. Y negó que Comte hubiera sido nunca en realidad sansimoniano. <<

[228] *AC*, p. 105. <<

[229] *Ibid.*, p. 106. <<

[230] *AC*, p. 107. Littré se refiere a cuestiones como las del origen y el fin o destino último de las cosas. <<

[231] *Ibid*. <<

[232] *CPP.*, I, p. IX (*Préface d'un disciple*). <<

[233] También Bertrand Russell sostuvo, ocasionalmente desde luego, que uno de los cometidos de la filosofía es mantener viva la sensibilidad para ciertos problemas importantes que, sin embargo, serían, en su opinión, insolubles. <<

[234] Es decir, las necesidades del hombre social o de la colectividad humana y no las del individuo en cuanto tal. <<

[235] *AC*, p. 536. <<

[236] *AC*, p. 562. <<

[237] *AC*, p. 524. <<

[238] *Ibid.*, Littré no simpatizaba nada con el panteísmo. <<

[239] *AC*. p. 579. <<

[240] *Ibid.*, p. 677. <<

[241] *Ibid*. <<

[242] *CPP.*, VI, p. XXXIV (*Préface d'un disciple*). <<

[243] *Ibid.*, p. XLVIII. <<

[244] *Introduction*, p. 387. <<

[245] *Introduction*, p. 69 <<

[246] *Introduction*, p. 151. <<

[247] Esta actividad docente hubo de interrumpirla pronto, a consecuencia de su clara negación de la divinidad de Jesucristo. Pero reanudó su docencia después de 1870 y en 1878 fue elegido miembro de la Academia Francesa. <<

[248] Renan tendía a gloriarse de esta falta de consistencia, basándose en que sólo quien recurra a hipótesis muy distintas puede confiar en llegar a descubrir la verdad siquiera sea una vez en la vida. <<

[249] *Souvenirs d’enfance et de jeunesse* (2.ª ed., 1883), p. 337. <<

[250] *Dialogues* (1876), p. 246. <<

[251] *Ibid.*, pp. 321-322. <<

[252] *Ibid.*, p. 326. <<

[253] En una carta del mes de agosto de 1862, dirigida a Adolphe Guéroult, escribió Renan que para creer en el Dios vivo no tenía más que «acatar en silencio la imperiosa revelación de mi ánimo» (*Dialogues*, p. 251), frase en la que se perciben reminiscencias de Rousseau. <<

[254] Incluyese esta carta en *Dialogues*, pp. 153-191. <<

[255] Vacherot (1809-1897) sostenía la opinión de que la metafísica podía convertirse en una ciencia. La réplica de Renán está reproducida en *Dialogues*. <<

[256] *Dialogues*, p. 282. <<

[257] *Ibid.*, p. 283. <<

[258] *Ibid.*, p. 284. <<

[259] *Ibid.*, p. 175. <<

[260] *Ibid.*, p. 290 <<

[261] *Ibid*., p. 292. <<

[262] *Ibid.*, p. 292. <<

[263] *Ibid.*, p. 304. <<

[264] Renan emplea el término «ciencia» en varios sentidos. A veces con el significado de conocimiento; otras veces, con el de ciencias naturales; y otras incluyendo también las ciencias históricas. <<

[265] Por ejemplo, «toda frase que se aplique a un objeto infinito es un mito» (*Dialogues*, p. 323). <<

[266] *Dialogues*, p. 252. <<

[267] 1863-1864. Hay una traducción al inglés hecha por H. van Laun (Edinburgh, 1873). <<

[268] Reeditada, con ampliaciones, en 1880. <<

[269] Traducida ya en 1871 al inglés por T. D. Hayes: *Intelligence* (Londres). <<

[270] Si entendemos por «positivismo» una filosofía que excluye explícitamente la metafísica, es evidente que queda excluido, por definición, cualquier intento de combatir el positivismo con la metafísica, aun cuando pensemos que el positivismo implica una metafísica en el sentido de una teoría acerca del ser (digamos, por ejemplo, la del *esse est percipi vel percipi posse*).Pero Taine mismo, evidentemente, no consideraba que las tendencias empiristas de su pensamiento excluyeran ya desde el comienzo el tipo de metafísica que él contemplaba. <<

[271] Esta obra llevó después por título *Les philosophes classiques*. <<

[272] *Le positivisme anglais*, p. 102. <<

[273] *Ibid.*, p. 110. <<

[274] Por lo que parece, Taine piensa que Hegel intenta deducir hasta los individuos, pretensión que, de hecho, el filósofo alemán declaró que nada tenía que ver con él, a pesar de sus observaciones acerca de los planetas. <<

[275] *Le positivisme anglais*, p. 147. <<

[276] *Ibid.*, p. 148. <<

[277] *Ibid.*, p. 114. <<

[278] *De l'intelligence*, I, p. 6. <<

[279] *Derniers essais de critique et d’histoire*, p. 199. <<

[280] *Le positivisme anglais*, p. 114. Taine está de acuerdo con Mill en que hay que introducir la noción de sensaciones posibles. <<

[281] *De l’intelligence*, I, p. 339. <<

[282] *Le positivisme anglais*, p. 115. <<

[283] *Ibid.*, p. 116. <<

[284] *Ibid.*, p. 116. <<

[285] *Ibid.*, p. 124. <<

[286] *Ibid.*, p. 125. <<

[287] *Le positivisme anglais*, p. 137. <<

[288] *Ibid.*, p. 138. <<

[289] *The French Philosophers of the Nineteenth Century*, p. 371. <<

[290] Véase, por ejemplo, *Essais de critique et d’histoire*, p. XXIV. <<

[291] *Les philosophes français du dix-neuvième siècle*, p. X. <<

[292] Claro que los positivistas solían asegurar que de lo que se trataba, más que de desterrar de la ciencia a la causalidad, era de interpretar la relación causal. La opinión de Taine en esta materia era obviamente expresión de un modo no empirista de entender la relación causal. <<

[293] *Les philosophes français*, p. 363. <<

[294] Durkheim estaba persuadido de que la sociología se había desarrollado principalmente en Francia. Estimaba en poco la originalidad de J. S. Mill en este campo, pero valoraba la contribución de Herbert Spencer, aunque con ciertas reservas, según indicaremos en el texto. <<

[295] Trad. al inglés con el título de *The Division of Labour in Society* por G. Simpson (Glencoe, Illinois, 1952). <<

[296] Trad. al inglés con el título de *The Rules of Sociological Method* por S. A. Solovay y J. H. Mueller (Glencoe, Illinois, 1950). <<

[297] Trad. al inglés con el título de *Suicide* por J. A. Spaulding y G. Simpson (Glencoe, Illinois, 1951) <<

[298] Trad. al inglés con el título de *The Elementary Forms of the Religious Life* por J. W. Swain (Londres, 1915). <<

[299] Trad. al inglés como *Sociology and Philosophy* por D. F. Pocock (Londres y Glencoe, Illinois, 1953). <<

[300] Trad. al inglés como *Moral Education* por H. Schnurer y E. K. Wilson (Glencoe, Illinois, 1961). <<

[301] Trad. al inglés como *Professional Ethics and Civic Morals* por C. Brookfield (Londres, 1957). <<

[302] Véase, por ejemplo, el primer capítulo (¿Qué es un hecho social?) de *Las reglas del método sociológico*. <<

[303] *De La Sociología ed il suo dominio scientifico* (1900). Citado de la traducción inglesa realizada por K. H. Wolff en *Essays on Sociology and Philosophy*, ed. por K. H. Wolff (Nueva York, 1960), p. 363. <<

[304] En un artículo publicado en 1915, en *La Science française*, dice Durkheim que la ley de Comte de los tres estadios tiene «sólo un interés histórico». Véase *Essays on Sociology and Philosophy* (cf. nota 83), p. 378. <<

[305] En *Las regias del método sociológico* (pp. 20 y ss. de la trad. inglesa; cf. supra, nota 76) se refiere Durkheim al uso que hace Spencer de la idea de cooperación tomándola por base para clasificar las sociedades. <<

[306] Véase, por ejemplo, la conclusión de *Las reglas del método sociológico*. <<

[307] Este ensayo, publicado por primera vez en la *Revue de métaphysique et de morale* en 1898, fue incluido luego en *Sociologie et philosophie*, pp. 1-34 [de la trad. inglesa citada en la nota 79]. <<

[308] *Essays on Sociology and Philosophy* (cf. nota 83), p. 325. <<

[309] *Ibid.*, p. 29. <<

[310] *Ibid.*, p. 325. <<

[311] *De la division du travail social* (p. 399 de la trad. inglesa; cf. nota 75.) <<

[312] *Les formes élementaires de la vie religieuse* (p. 423 de la trad. inglesa; cf. nota 78). <<

[313] *De la division du travail social* (p. 396 de la trad. citada). <<

[314] *Ibid.*, p. 361. <<

[315] Véase, por ejemplo, el artículo de Durkheim *L'année sociologique*, vol. X (1905-1906), en el que discute trabajos de Fouillée, Belot y Landry. <<

[316] Véase, por ejemplo, *Sociology and Philosophy*, pp. 59 y ss. <<

[317] *De la division du travail social* (trad. citada, p. 35). <<

[318] *Sociology and Philosophy*, p. 61. <<

[319] *Ibid.*, p. 60. <<

[320] *Formes élémentaires de la vie religieuse* (trad. cit., p. 47). <<

[321] *Ibid.*, p. 44. <<

[322] *Ibid.*, p. 45. <<

[323] *Ibid.*, p. 2. <<

[324] *Division of Labour in Society*, p. 285. <<

[325] *Sociology and Philosophy*, p. 52. <<

[326] Véase *L’éducation morale*, p. 6. <<

[327] *Division of Labour in Society*, p. 143, <<

[328] *Elementary Forms of the Religious Life*, p. 427. <<

[329] *Ibid.*, p. 3. <<

[330] *Ibid.*, p. 3. <<

[331] *Ibid.*, p. 2. <<

[332] Esta opinión la expuso en *Les fondamentales dans les sociétés inférieures* (1910). Otros escritos suyos pertenecientes al campo antropológico fueron *La mentalité primitive* (1921) y *L âme primitive* (1927). Aunque como más se le conoce es como antropólogo, Lévy-Bruhl enseñó, de hecho, filosofía en la Sorbona desde 1899 hasta 1927. <<

[333] *The «Soul» of the Primitive (L’âme primitive*), trad. inglesa de L. A. Clare (Londres, 1928), p. 19. <<

[334] Traducida al inglés como *Ethics and Moral Science*, por E. Lee (Londres, 1905). <<

[335] *Ethics and Moral Science*, p. 160. <<

[336] Traducción inglesa, por M. M. Moore, *An Essay on the Foundations of Our Knowledge* (Nueva York, 1956). Como la obra está dividida en secciones numeradas consecutivamente, la citaremos poniendo *Essai* y el número de la sección que corresponda. <<

[337] *Essai*, secc. 323. <<

[338] *Ibid.*, secc. 325. <<

[339] *Ibid.*, secc. 325. <<

[340] *Ibid.*, secc. 26. <<

[341] *Ibid.*, secc. 325. <<

[342] Las ideas de orden y de razón de las cosas están, para Cournot, estrechamente relacionadas. Ambas son, en efecto, «la misma idea bajo dos aspectos diferentes». *Essai*, secc. 396. <<

[343] *Ibid.*, secc. 142. <<

[344] *Ibid.*, secc. 35. <<

[345] *Ibid.*, secc. 51. <<

[346] *Ibid.*, secc. 29. <<

[347] Para Cournot es de sentido común que hay series de sucesos independientes unas de otras o relacionadas sólo extrínsecamente. Essai, secc. 30. <<

[348] La idea del azar como factor objetivo en el universo se halla también en la filosofía del norteamericano Ch, S. Peirce. Véase el vol. VllI de esta *Historia*, pp. 313-314. <<

[349] *Essai*, secc. 36. <<

[350] *Ibid.*, secc. 129. <<

[351] *Ibid.*, secc. 130. <<

[352] *Ibid.*, secc. 36. <<

[353] *Traité*, I, secc. 226. <<

[354] *Essai*, secc. 71. <<

[355] *Manuel de philosophie moderne* y *Manuel de philosophie ancienne*. <<

[356] *Manuel républicain de l’homme et du citoyen.* <<

[357] El título completo es *Uchronie, l'utopie dans l'histoire. Esquisse historique du développement de la civilisation européenne, tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être*. <<

[358] *Los dilemas de la metafísica pura e Historia y solución de los problemas metafísicas*. <<

[359] *Le personnalisme, suivi d’une étude sur la perception externe et sur la force.* <<

[360] *Doctrine de Kant*, p. 3. <<

[361] Renouvier tradujo, en colaboración con F. Pillon, el *Treatise of Human Nature* de Hume al francés; y pensaba que Hume había hecho bien eliminando el concepto de substancia tal como lo exponía Locke. <<

[362] La palabra «fenómeno» viene a sugerir, según lo reconoce Renouvier, la idea de apariencia de una realidad que no es ella misma aparente. Mas para Renouvier el fenómeno es simplemente la cosa en cuanto que aparece o es capaz de aparecer. <<

[363] Véase el vol. VI de esta *Historia*, pp. 272 y ss. <<

[364] Recordando la filosofía medieval podemos decir que Renouvier estaría de acuerdo con San Buenaventura, quien mantuvo que era demostrable la imposibilidad de que hubiese una serie infinita. Véase el vol. II de esta *Historia*, pp. 263-265 y 358-359. <<

[365] *Doctrine de Kant*, p. 164. <<

[366] En opinión de Renouvier, este intento de que haya en todo dos caminos es una muestra más del menosprecio en que tiene Kant el principio de no-contradicción. En cuanto a la insistencia de Renouvier en que el hombre es libre como fenómeno, adviértase que lo que con ello quiere decir es que el hombre, tal como nosotros lo experimentamos, es libre. Por supuesto que, al expresarse de este modo, no está pensando Renouvier en la distinción kantiana entre fenómeno y cosa-en-sí, distinción que, según hemos visto, él rechaza. <<

[367] *Essais*, II, p. 466. <<

[368] Como Leibniz, Renouvier tenía un agudo sentido de diferenciación. Y en 1899 publicó, en colaboración con L. Prat, una obra titulada *La nouvelle monadologie* (*La nueva monadología*). <<

[369] *La science de la morale*, II, cap. 96. <<

[370] *La science de la morale*, I, p. 10. <<

[371] En 1879 publicó Renouvier un *Petit traité de morale pour les écoles laïques* (*Tratadito de moral para las escuelas laicas*). <<

[372] Nos referimos naturalmente a las doctrinas del Absoluto. <<

[373] Editado por P. Mouy (1927). <<

[374] *Le système de Renouvier*, p. 2. <<

[375] *Syst. de Renouvier*, p. 114. <<

[376] *Essai*, p. 1. <<

[377] *Ibid.*, p. 2. <<

[378] *Ibid.*, p. 31. <<

[379] *Ibid.*, p. 266. <<

[380] *Ibid.*, p. 267. <<

[381] *Ibid.*, p. 15. <<

[382] *Syst. de Renouvier*, p. 50. <<

[383] *Essai*, p. 15. <<

[384] *Ibid.*, p. 272. <<

[385] *Ibid.*, p. 279. <<

[386] *Ibid.*, p. 363. <<

[387] *Ibid.*, p. 269. <<

[388] *Ibid.*, p. 269. <<

[389] *Ibid.*, p. 269. <<

[390] Como el vocablo alemán *Geist*, el francés *esprit* es de difícil traducción. Tanto «mente» como «espíritu» tienen sus desventajas. <<

[391] *Essai*, p. 269. <<

[392] *Ibid.*, p. 370. <<

[393] La libertad es definida por Hamelin como «la síntesis de la necesidad y la contingencia»; y acción libre dice que es «lo mismo que acción motivada». *Ibid.*, p. 310. <<

[394] La segunda edición de *La modalité du jugement* apareció en 1934. La tercera, ampliada con una traducción francesa de la tesis latina sobre el valor metafísico del silogismo según Aristóteles, fue publicada en París en 1964. <<

[395] *La modalité du jugement* (ed. de 1964), p. 2. <<

[396] *Ibid.*, p. 4. <<

[397] *L'idéalisme contemporain* (1905), p. 5. <<

[398] *Ibid.*, p. 176. <<

[399] *La modalité du jugement*, p. 40. <<

[400] Según Brunschvicg, es la inteligencia la que determina el objeto. Lo dado en el «choque» es completamente indeterminado. Todo juicio perceptivo implica interioridad y exterioridad. <<

[401] Como lo es también, por supuesto, el mundo del sentido común o de la conciencia precientífica. Ambos son reales. <<

[402] *Le progrès de la conscience*, p. 796. En 1939 publicó Brunschvicg *La raison et la religion*. <<

[403] *Ibid.*, p. 705. <<

[404] Cf. *Letter* (trad. inglesa de A. Dru e I. Trethowan, Londres, 1964), p. 150. <<

[405] Hay una edición, aparte, de *Testament philosophique et fragments*, publicada por C. Devivaise (París, 1932). <<

[406] *De l'habitude,* p. 28 (*Revue de métaphysique et de morale*, XII, 1894). <<

[407] Según Ravaisson, en lo inorgánico no puede haber hábitos propiamente dichos. <<

[408] *De l’habitude,* p. 34. <<

[409] Y, por descontado, en algunos puntos es bastante notoria la influencia de Aristóteles. <<

[410] *La pensée et le mouvant*. *Essais et conférences*, p. 296 (3.ª ed., 1934). <<

[411] Por R. Berthelot. <<

[412] *La pensée el le mouvant*, p. 291. <<

[413] *Ibid.*, p. 317. <<

[414] *Ibid.*, p. 303. <<

[415] *De natura syllogismi* (1871). <<

[416] *Oeuvres de Jules Lachelier* (París, 1933). <<

[417] *Oeuvres*, I, p. 21. <<

[418] *Ibid.*, p. 25. <<

[419] *Ibid.*, p. 27. <<

[420] *Ibid.*, p. 27. <<

[421] *Ibid.*, p. 48. <<

[422] *Ibid.*, p. 51. <<

[423] *Ibid.*, p. 68. <<

[424] *Ibid.*, p. 92. <<

[425] *Ibid.*, p. 219. <<

[426] En el estudio de la «conciencia sensible» tiene la fisiología su propio campo, el cual, según Lachelier, es el de las leyes que rigen la sucesión de los diferentes estados <<

[427] *Ibid.*, II, p. 221. <<

[428] *Ibid.*, I, p. 218. <<

[429] *Ibid.*, II, p. 210. <<

[430] *Ibid.*, II, p. 201. <<

[431] *Ibid.*, p. 56. <<

[432] *Ibid.*, I. p. 92. <<

[433] *Ibid.*, I, p. XVI. <<

[434] *Ibid.*, II, p. 171. <<

[435] Traducida por F. Rothwell, *The Contingency of the Laws of Nature* (Londres, 1916). <<

[436] Traducida por F. Rothwell, *Natural Law in Science and Philosophy* (Londres, 1914). <<

[437] Traducida por J. Nield, *Science and Religion in Contemporary Philosophy* (Londres, 1909). <<

[438] Publicada en 1897, fue traducida al inglés por F. Rothwell, *Historical Studies in Philosophy* (Londres, 1912). <<

[439] *The Contingency of the Laws of Nature*, p. VI. <<

[440] *Ibid.*, p. 4. <<

[441] *Ibid.*, p. VII. <<

[442] *Ibid.*, p. 7. <<

[443] Boutroux rechaza la idea de que haya de cumplirse necesariamente fin alguno o de que, dado un fin, los medios estén necesariamente determinados. Restringe, pues, el campo de la investigación a las relaciones de causalidad eficiente. <<

[444] *Ibid.*, p. 23. <<

[445] *Ibid.*, p. 24. <<

[446] *Ibid.*, p. 30. <<

[447] Algunos sostienen que puede haber y hay lo que en terminología kantiana sería clasificable como proposiciones sintéticas *a priori*. <<

[448] *La nature et l’esprit*, p. 27. Las palabras «destiné à nous procurer» han sido traducidas por «cuyo cometido es proporcionarnos». <<

[449] *Science and Religion in Contemporary Philosophy*, trad. por J. Nield (Londres, 1909), p. 249. <<

[450] *La nature et l'esprit*, p. 15. <<

[451] *Science et Religion*, p. 365. <<

[452] *Ibid.*, p. 365. <<

[453] *La nature et l’esprit*, p. 15. <<

[454] *Ibid.*, p. 37. <<

[455] *Ibid.*, p. 37. <<

[456] *The Contingency of the Laws of Nature*, p. 192. <<

[457] *Science et Religion*, p. 378. <<

[458] *Ibid.*, p. 378. <<

[459] *Ibid.*, p. 400. <<

[460] *Ibid.*, p. 397. Boutroux se refiere aquí al «misticismo activo», no a lo que llama él «una forma abstracta y estéril del misticismo» (ibid.). <<

[461] Antes de pertenecer al cuadro de profesores de la École Nórmale, había enseñado Fouillée en los liceos de Douai y Montpellier y en la Universidad de Burdeos. Se retiró de la École Nórmale por motivos de salud. <<

[462] Ciertamente T. H. Huxley propuso una teoría epifenomenista de la conciencia. Pero insistió en que no era su intención identificar la actividad mental con los procesos físicos de que depende, y se opuso a que se le calificara de «materialista». Cf. vol. VIII de esta *Historia*, pp. 110-113. <<

[463] Para Fouillée una idea es una idea concebida conscientemente. <<

[464] Esta tesis es comparable con la de Josiah Royce del «significado interno» de una idea, descrito por él como «el cumplimiento parcial de un fin». Cf. vol. VIII de esta *Historia*, p. 267. <<

[465] *La liberté et le déterminisme* (4. ª ed.), p. 51. <<

[466] *La psychologie des idées-forces*, II, p. 85. <<

[467] Trad. al inglés por G. Kapteyn como *A Sketch of Morality Independent of Obligation or Sanction* (Londres, 1898). <<

[468] Trad. al inglés como *The Non-Religion of the Future* (Londres, 1897; reimpr. en Nueva York, 1962). <<

[469] Trad. al inglés por W. J. Greenstreet como *Education and Heredity* (Londres, 1891). <<

[470] El ensayo de Guyau sobre el tiempo fue publicado por primera vez en 1885 en la *Revue philosophique*. Su nueva publicación, póstuma —a base de un manuscrito con ampliaciones—, por A, Fouillée, fue reseñada por Bergson en la *Revue philosophique* (1891). <<

[471] *Esquisse*, p. 250. <<

[472] *Ibid.*, p. 10. <<

[473] *Ibid.*, p. 24. <<

[474] *Ibid.*, p. 87. <<

[475] No está nada clara la relación precisa entre Guyau y Bergson. Por ejemplo, aunque el tratamiento del tiempo por Guyau es psicológico y menos metafísico que el de Bergson, hay algunas frases que aparecen en forma casi idéntica en los escritos de Bergson. Sin embargo éste sostenía que las frases las tomó de su propia obra *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) cuando Fouillée estaba preparando la publicación póstuma de aquel escrito de Guyau sobre el tiempo. <<

[476] En Clermont-Ferrand también dio clases Bergson en la Universidad. <<

[477] En 1921, por razones de salud, Bergson hubo de confiar sus clases a Édouard Le Roy, quien en 1924 le sucedería formalmente en la catedra. En 1891 se había casado Bergson con Louise Neuberger, prima de Marcel Proust. <<

[478] Se cuenta que para poder asistir a las clases de Bergson era menester hacerse sitio y ocupar el asiento durante toda la clase precedente. <<

[479] De hecho parece ser que el nombre de Bergson fue incluido en la lista de franceses eminentes a los que no se debía molestar durante la ocupación alemana de Francia. <<

[480] Trad. inglesa por F. L, Pogson (Londres y Nueva York, 1910). <<

[481] *Materia y memoria*. Trad. inglesa, por N. M. Paul y W. S. Palmer, como *Matter and Memory* (Londres y Nueva York, 1911). <<

[482] Trad. inglesa, por G. C. Brereton y F. Rothwell, como *Laughter. An Essay on the Meaniní of the Comic* (Nueva York, 1910). <<

[483] Trad. inglesa, por T. E. Hulme, como *An Introduction to Metaphysics* (Londres y Nueva York, 1912). <<

[484] Trad. inglesa, por A. Mitchell, como *Creative Evolution* (Londres y Nueva York, 1911). <<

[485] *La energía espiritual*. Trad. inglesa, por H. Wildon Carr, como Mind-Energy (Londres y Nueva York, 1910). <<

[486] *Duración y simultaneidad*. Segunda ed., con tres apéndices, 1923. <<

[487] *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Trad. inglesa, por R. A. Audra y C. Brereton, asistidos por W. Horsfall-Carter, como *The Two Sources of Morality and Religion* (Londres y Nueva York, 1935). <<

[488] *El pensamiento y lo moviente*. Trad. inglesa, por M. L. Andison, como *The Creative Mind* (Nueva York, 1946). <<

[489] *La pensée et le mouvant* (3. ª ed., 1934), p. 7. <<

[490] *Ibid.*, p. 7. <<

[491] *Ibid.*, p. 7. <<

[492] *Ibid.*, p. 35. <<

[493] *Ibid.*, p. 206. <<

[494] Respondiendo a críticas que interpretan la intuición como si consistiera en corazonadas o en sentimientos, dice Bergson que «nuestra intuición es reflexión» (ibid., p. 109). Esto, tal como suena, parece una contradicción en los términos. Pero puede que Bergson esté pensando en parte de la «reflexión» de Maine de Biran, en el inmediato percatarse el sujeto de la propia vida interior, o sea, en una especie de psicología reflexiva. De todos modos, aun cuando la intuición no sea de suyo reflexión, ciertamente Bergson piensa en la mente del filósofo en cuanto que se apropia la intuición, por así decirlo, mediante un proceso de reflexión que trata de aproximarse lo más posible a la intuición. <<

[495] En los casos de algunas intuiciones excepcionales, como aquellas de que gozan los místicos, el uso de imágenes quizá sea el mejor modo de dar alguna idea de lo que son tales experiencias. <<

[496] *La pensée et le mouvant*, p. 185. Bergson no quiere decir que no exista la realidad, sino que ésta es devenir: persistiendo el pasado en el presente, y siendo llevado el presente hacia el futuro, todo el proceso es un continuo enteramente indivisible, en el que sólo nuestra inteligencia efectúa, para sus propios fines, separaciones o divisiones artificiales. <<

[497] *Ibid.*, p. 61. <<

[498] *Ibid.*, p. 35. <<

[499] *Ibid.*, p. 50. En este contexto emplea Bergson el término «metafísica» de un modo que recuerda el uso que de él hacía Maine de Biran. <<

[500] *Ibid.*, p. 54. <<

[501] *Ibid.*, p. 155. <<

[502] *Ibid.*, p. 156. <<

[503] *Ibid.*, p. 82. <<

[504] *Ibid.*, p. 83. <<

[505] *Ibid.*, p. 132. <<

[506] Bergson declaró en una entrevista (*Mercure de France*, 1914, p. 397) que él no sabía de antemano a qué conclusiones llevarían sus premisas. <<

[507] *La pensée et le mouvant*, pp. 121 y ss. <<

[508] *Time and Free Will*, pp. XIX-XX. Citamos las páginas de esta versión inglesa del *Essai sur les données immediates de la conscience*. <<

[509] *Ibid.*, p. XX. <<

[510] *Ibid.*, p. 95. <<

[511] Pues las unidades individuales, que se concibe que sucediéndose unas a otras constituyen el tiempo, no son sino «virtuales detenciones o interrupciones del tiempo» (*La pensée et le mouvant*, p. 9). <<

[512] *Time and Free Will*, p. XIX. <<

[513] En qué medida le influyeron a Bergson otros escritores, como por ejemplo William James, es materia cuestionable. <<

[514] *Time and Free Will*, p. 99. <<

[515] *Ibid.*, p. 100. <<

[516] *Ibid.*, p. 172. <<

[517] Implica, a juicio de Bergson, un figurarse que el yo atraviesa por un cierto número de estados distintos y entonces oscila entre las dos sendas prefabricadas que ante él se abren. <<

[518] *Time and Free Will*, p. 220. <<

[519] *Ibid.*, p. 219. <<

[520] *Ibid.*, p. 231. <<

[521] *Ibid.*, pp. 231-232. <<

[522] *Ibid.*, p. 231. <<

[523] *Matter and Memory*, p. VIII. <<

[524] *Ibid.*, p. 1. <<

[525] *Ibid.*, p. 80. <<

[526] *Ibid.*, p. XII. <<

[527] *Ibid.*, p. 170. <<

[528] *Ibid.*, p. 90. <<

[529] *Ibid.*, p. 92. <<

[530] *Ibid.*, p. XIII. <<

[531] *Ibid.*, p. XIII. <<

[532] *Ibid.*, p. 21. <<

[533] Se objetará tal vez que, tratándose de los animales, habría que hablar de sensación y no de percepción. Pero Bergson no está dispuesto a considerar la sensación como más fundamental que la percepción. «Nuestras sensaciones son a nuestras percepciones lo que la acción real de nuestro cuerpo es a su acción posible o virtual» (ibid., p. 58). La acción virtual precede a la acción real. Una acción real del cuerpo se manifiesta dentro del mismo en forma de sensaciones afectivas. Por ejemplo, un animal herbívoro percibe hierba: cuanto más cerca esté la hierba, más tenderá a convertirse en acción real la acción virtual prefigurada en la percepción. La acción real va naturalmente acompañada de sensación. <<

[534] *Ibid.*, p. 170. <<

[535] *Ibid.*, p. 325. <<

[536] *Ibid.*, p. 332. <<

[537] *Ibid.*, p. 294. <<

[538] Éste dice ser el error del «dualismo ordinario» (ibid.). <<

[539] *Ibid.*, p. 299. <<

[540] *Ibid.*, p. 309. <<

[541] *Ibid.*, p. 315. <<

[542] Según se dijo más arriba, la memoria es, para Bergson, el punto de intersección. Pero aquí estamos hablando de la percepción concreta y consciente, en la que están siempre presentes las imágenes mnémicas, no del concepto límite de la «percepción pura». <<

[543] Bergson ve en esto no tanto una prueba de la inmortalidad cuanto la remoción de un importante obstáculo para creer en ella. <<

[544] La expresión «una explicación teleológica» debe entenderse en el sentido de una explicación de la evolución que la represente como la progresiva realización de un plan preconcebido, como la ejecución de un designio perfectamente detallado. Bergson dista mucho de negar que hay en lo orgánico una teleología inmanente. Ni excluye tampoco una teleología general que es compatible con la emergencia de lo nuevo. <<

[545] *Creative Evolution*s p. 92. (Citas por la referida trad. inglesa.) <<

[546] *Ibid.*, p. 92. <<

[547] Admite Bergson que el termino «organización» sugiere el juntarse partes para formar un todo. Pero recalca que, en filosofía, se debe dar al término un sentido diferente del que suele dársele en los medios fabriles y en los científicos. <<

[548] *Creative Evolution*, p. 103. <<

[549] *Ibid.*, p. 112. <<

[550] *Ibid.*, p. 147. <<

[551] *Ibid.*, p. 147. <<

[552] *Ibid.*, p. 150. <<

[553] *Ibid.*, p. 146. <<

[554] *Ibid.*, p. 174. <<

[555] *Ibid.*, p. 171. <<

[556] Según Bergson, el impulso vital no crea en realidad materia, sino que estalla creativamente a través de la materia y sirviéndose de ella. <<

[557] *Creative Evolution*, p. 186. <<

[558] Bergson describe el instinto como «simpatía» (cf. ibid., p. 186). <<

[559] *Ibid.*, p. 186. <<

[560] *Ibid.*, p. 186. <<

[561] *Ibid.*, p. 188. <<

[562] *Ibid.*, p. 252. <<

[563] *Ibid.*, p. 255. <<

[564] *Ibid.*, p. 261 <<

[565] *Ibid.*, p. 287. <<

[566] *La pensée et le mouvant*, p. 233. <<

[567] *Creative Evolution*, p. 391. Bergson está hablando de la intuición, que, según él, es la base de la filosofía y capacita al filósofo para habérselas con el devenir en general. <<

[568] *La pensée et le mouvant*. p. 157. <<

[569] *Creative Evolution*, p. 275. <<

[570] *Ibid.*, p. 262. <<

[571] *Ibid.*, p. 262. <<

[572] *La pensée et le mouvant*, p. 52. <<

[573] Aunque Bergson no fue de hecho alumno de Lachelier, cuando era todavía estudiante leyó el libro de éste sobre la inducción, y le gustaba considerar a Lachelier como uno de sus maestros. <<

[574] *The Two Sources*, p. 19. (Citas por la referida trad. inglesa.) <<

[575] No pensaba Bergson que las leyes de la naturaleza fuesen necesitantes en un sentido absoluto. En cambio, el científico no hablaría de una ley de la naturaleza a no ser que la concibiera ejemplificada en todos y cada uno de los miembros de una clase de fenómenos. <<

[576] *The Two Sources*, p. 6. <<

[577] *Ibid.*, p. 8. <<

[578] *Ibid.*, p. 13. <<

[579] *Ibid.*, p. 17 <<

[580] «Abierta», en el sentido de que es esencialmente universal, aspirando a unir a todos los seres humanos; «dinámica» porque se esfuerza en cambiar la sociedad y no sólo en conservarla tal cual es. <<

[581] *The Two Sources*, p. 68. <<

[582] *Ibid.*, p. 68. <<

[583] Observa Bergson que aunque la razón puede convencer a una persona de que promoviendo la felicidad de los demás promueve la suya propia, ha costado siglos de cultura producir un J. St. Mill, y éste «no ha convencido a todos los filósofos: cuánto menos a la gran masa de la humanidad» (*ibid*., p. 101). <<

[584] *Ibid.*, p. 101 Se ocupa también Bergson del tabú y de la magia; pero nosotros no podemos detenernos aquí a examinar con él estas cuestiones. Limitaremos nuestras notas a lo que dice del politeísmo. <<

[585] *Ibid.*, p. 109. Advierte Bergson que él no niega la inmortalidad en cuanto tal, pero sostiene que la imagen que tiene el primitivo de la vida de ultratumba es «alucinatoria». <<

[586] Añade Bergson que una consecuencia lógica del creer en potencias amigas es el creer también en potencias enemigas, adversas o antagónicas. Pero, según él, esta segunda creencia es derivativa e incluso una degeneración, pues el impulso vital es optimista (*ibid.*, p. 117). <<

[587] *Ibid.*, p. 175. <<

[588] *Ibid.*, p. 188. <<

[589] *Ibid.*, p. 194. <<

[590] *Ibid.*, p. 206. <<

[591] *Ibid.*, p. 216. <<

[592] Huelga decir que fueron las largas reflexiones de Bergson sobre el misticismo las que le pusieron a punto de contemplar el adherirse formalmente al catolicismo. <<

[593] *The Sources*, p. 220. <<

[594] *Ibid.*, p. 218. <<

[595] *Ibid.*, p. 275. <<

[596] *Ibid.*, p. 227. <<

[597] En términos teológicos podría quizá decirse que son, para Bergson, de origen natural y de origen sobrenatural respectivamente. <<

[598] Esto es, la ejercida por su visión general, tal como la difundieron sus escritos, hasta incluir *La evolución creadora*. Entre 1907, año en que fue publicada esta obra, y 1932, que es cuando vieron la luz *Las dos fuentes*, hubo un considerable hiato. En ese intermedio había cambiado bastante el ambiente intelectual. Por lo demás. *Las dos fuentes* patentizaron que Bergson se había ido aproximando al cristianismo mucho más de lo que pudiera haber esperado cualquier lector de *La evolución creadora*. <<

[599] Anticipaciones de muchas de las ideas de Bergson son fáciles de hallar en filósofos franceses anteriores a él. Por lo que no faltan quienes han puesto en duda la originalidad de Bergson. Pero esto es en realidad materia propia de los historiadores. Para el público en general el pensamiento de Bergson fue indudablemente nuevo. <<

[600] Le Roy interpretaba las teorías y las leyes científicas como ficciones útiles, posibilitadoras de la acción eficaz en la satisfacción de las necesidades humanas. Con su *Dogme et critique* (*Dogma y crítica*, 1906) dio una versión pragmatista de los dogmas religiosos, considerándolos como meras directrices para la acción moral. <<

[601] Hasta qué punto le influyeron a Bergson algunos filósofos alemanes del siglo XIX, como Schopenhauer y Eduard von Hartmann, ha sido materia de disputas. Pero parece que toda su influencia fue indirecta, por la vía del pensamiento francés, más bien que directa. <<

[602] La versión latina de este trabajo había sido ya presentada como una de sus disertaciones para obtener el grado de doctor. <<

[603] *La philosophie et le temps présent*, p. 264. <<

[604] Véase el vol. IV de esta *Historia*, pp. 149-166. <<

[605] Sobre Newman, véase el Apéndice A al vol. VIII de *esta Historia*. <<

[606] *De la certitude mórale* (3.ª ed., 1898), p. 22. <<

[607] *Ibid.*, p. 23 <<

[608] *Ibid.*, p. 65. <<

[609] *Ibid.*, p. 4. <<

[610] *Ibid.*, p. 3. Ollé-Laprune quiere decir que hace abstracción de la Revelación. <<

[611] *Ibid.*, p. 98. <<

[612] *Ibid.*, p. VII. <<

[613] *Ibid.*, p. VII. <<

[614] *Ibid.*, p. 79. <<

[615] *Ibid.*, p. 107. <<

[616] Victor Delbos (1862-1916) llegó a ser profesor en la Sorbona y publicó estudios sobre Spinoza, Kant y el idealismo alemán. Fue amigo de Blondel, con el que mantuvo correspondencia. <<

[617] Las reflexiones preliminares de Blondel se encontrarán en sus *Carnets intimes*. <<

[618] *L’action. Essai d’une critique de la vie et d’une science de la pratique*. Llegó a haber tres versiones: la tesis misma, una versión impresa y otra versión revisada y aumentada por Blondel. <<

[619] *De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium*. Una versión francesa titulada *Une énigme historique: le «Vinculum substantiale» d'après Leibniz*, salió al público en 1930. <<

[620] Estos dos largos ensayos, publicados respectivamente en 1896 y en 1904, han aparecido, en traducción al inglés, con una introducción, por Alexander Dru e Illeyd Trethowan (Londres, 1964). <<

[621] *Lettres philosophiques*, p. 71. <<

[622] *Lettre sur les exigences* (ed. 1956), p. 54. (Trad. inglesa como *Letter on Apologetics*, p. 171). <<

[623] *Lettres philosophiques*, p. 34. El interés por el pensamiento alemán se lo estimularon a Blondel las lecciones de Boutroux y los estudios de su amigo Delbos, así como sus propias lecturas. <<

[624] La matemática, por ejemplo, es una disciplina autónoma. Pero los conceptos matemáticos pueden ser utilizados por un teólogo. Y no porque se valga de ellos convierte la teología en matemática. <<

[625] Lo que evidentemente le interesaba a Blondel, como a San Agustín, era el hombre concreto, que, desde el punto de vista de la fe cristiana, está llamado a un fin sobrenatural. Para Blondel, el hombre tal como es muestra una necesidad de lo sobrenatural, de algo que trasciende sus propios poderes y hacia lo cual sin embargo aspira. <<

[626] En carta a Charles Denis, editor de los *Anuales de philosophie chrétienne* (*Lettre sur les exigences*. p. 3). <<

[627] Hay varios libros que estudian estos aspectos. Por ejemplo, el de J. J. McNeil, *The Blondelian Synthesis* (Leiden, 1966) examina los nexos de Blondel con Spinoza, Kant y los grandes idealistas alemanes, y el de Peter Henrici, *Hegel und Blondel* (Munich, 1958) se ocupa en particular de su relación con Hegel. Datos aportados por el propio Blondel se hallarán en *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, edit. por F. Lefèvre (París, 1928). <<

[628] A juicio de Blondel, la hostilidad de Lutero para con el racionalismo y la separación por aquél propugnada entre la filosofía y la teología produjeron el efecto práctico de animar a la filosofía a declararse independiente y a invadir el campo de la teología. <<

[629] Blondel estaba, por supuesto, totalmente al cabo del panteísmo de Spinoza y de su intelectualista interpretación del amor y de la unión con Dios. Pero al referirse a los filósofos del pasado Blondel se interesa más por lo que significan para él que por la exégesis. <<

[630] Por ejemplo, Blondel simpatizaba bastante con la última filosofía de la religión de Schelling, aunque consideraba que la división entre filosofía negativa y filosofía positiva (o entre filosofía de la esencia y filosofía de la existencia) era algo que había que superar. <<

[631] En sus primeros escritos, tales como la *Carta sobre la apologética*, hizo Blondel algunos comentarios un tanto punzantes sobre los tomistas y sobre la Escolástica. Según lo han hecho notar varios autores, lo que el tenía entonces in mente era una modalidad del tomismo que no quería saber nada del pensamiento moderno o sólo lo mencionaba para criticarlo, con frecuencia caricaturizándolo, y para el que era sospechoso de herejía cualquier filósofo católico que se desviara lo más mínimo de las directrices de su cerrado sistema, Las puyas de Blondel contra el pseudofilosofar no serían aplicables, por ejemplo, a Maréchal, que trató de hacer precisamente una de las cosas que Blondel juzgaba necesarias: desarrollar una línea de pensamiento kantiana que rebasase la posición a que había llegado el propio Kant. Posteriormente Blondel dedicó alguna mayor atención en sus estudios al Aquinate y simpatizó más con las doctrinas de éste. Los tomistas a los que Blondel criticó de un modo tan duro prestaban obviamente escasa atención al espíritu del Aquinate. <<

[632] En el caso de un filósofo de la talla de Hegel no se trataba, por supuesto, de encerrar toda la realidad en el ámbito del pensamiento humano en cuanto tal. Hegel no fue un idealista subjetivo. La realidad era para él la autoexpresión del pensar absoluto, en el que la mente humana participa, por lo menos a ciertos niveles. Pero en opinión de Blondel el hegelianismo era, de hecho, una apoteosis de la razón humana. Y lo que Blondel quería era abrir la mente humana a la Trascendencia, no divinizar la razón del hombre. <<

[633] *L’action*, p. 99. <<

[634] *Ibid.*, p. XXI. <<

[635] *Lettres philosophiques*, p. 84. <<

[636] *L'action*, p. 55, p. 1. <<

[637] *Lettres philosophiques*, p. 82. <<

[638] *L'action*, p. 302. <<

[639] *Ibid.*, p. 356. <<

[640] Como puede decirse que lo hizo Nietzsche. <<

[641] *L'action*, p. 354. <<

[642] *L’action*, p. 426. <<

[643] *Ibid.*, p. 354. <<

[644] Para un examen de la posición de Blondel respecto a lo sobrenatural, véase el libro de Henri Bouillard, *Blondel et le christianisme* (París. 1961). <<

[645] *Lettre sur les exigences*, p. 85 (*Letter on Apologetics*, p. 198). <<

[646] *Ibid.*, p. 85. <<

[647] Véase, por ejemplo, *Introduction a la métaphysique de Maurice Blondel* por Claude Tresmontam (París, 1963). <<

[648] *La pensée*, I, p. 4. <<

[649] *Ibid.*, p. 6. <<

[650] A su distinción entre voluntad que quiere y voluntad querida añade Blondel otra distinción entre *cogitatio ut natura* (*La pensée*, I. p. 495) y *cogitatio ut cogitatio*. <<

[651] *L'être*. p. 80. <<

[652] *Ibid.*, p. 156. <<

[653] *Ibid.*, p. 163. <<

[654] *Ibid.*, p. 167. <<

[655] *L'action* (trilogía), I, p. 298. <<

[656] Hasta que punto sea realmente autónoma la filosofía de Blondel es, desde luego, discutible. <<

[657] Esta correspondencia ha sido editada por C. Tresmontant: *Correspondance philosophique*, Maurice Blondel-Lucien Laberthonnière (París, 1961). <<

[658] Por ejemplo, *L’inquietude humaine*, que salió como obra de P. Sanson, fue escrita en realidad por Laberthonnière. <<

[659] Laberthonnière era mucho más propenso a la polémica que Blondel. <<

[660] *Études sur Descartes*, I. p. 1. <<

[661] *Études de philosophie cartésienne* (1938), p. 1. <<

[662] *Ibid.*, p.2. <<

[663] *Ibid.*, p. 5. <<

[664] *Ibid.*, p. 5, n. <<

[665] *Ibid.*, p. 11. <<

[666] *Ibid.*, p. 11. <<

[667] *Esquisse d’une philosophie personnaliste* (1942), p. 7 <<

[668] *Ibid.*, p. 13. <<

[669] *Ibid.*, p. 13. <<

[670] *Ibid.*, p. 643. <<

[671] *Ibid.*, p. 15. La distinción, observa Laberthonnière, es en realidad la misma que hace San Pablo entre el hombre carnal y el hombre espiritual. <<

[672] *Ibid.*, p. 19. Esta doctrina es básicamente agustiniana. <<

[673] *Ibid.*, p. 7. <<

[674] *Ibid.*, p. 7. <<

[675] Entre las obras generales sobre el tema podemos mencionar *Le modernisme dans l'Église*, por J. Rivière (París, 1929), *The Modernist Movement in the Roman Church*, por A, R. Vidler (Londres, L934) e *Histoire*, *dogme et critique dans la crise moderniste*, por E. Poular (París, 1962). <<

[676] En la encíclica *Pascendi* se dice explícitamente que se han reunido en el documento las doctrinas y opiniones que aparecen expresadas en los diversos escritos de los modernistas y se las ha dispuesto de una manera sistemática para que puedan verse con claridad sus presupuestos e implicaciones. En otras palabras, el documento papal quiere hacer explícito lo que entiende que es un sistema implícito. <<

[677] Étienne Gilson sugirió que el «modernismo» de Santo Tomás era el único que había demostrado tener éxito. Laberthonnière repuso: «¿Éxito en qué?» A juicio de Laberthonnière, el éxito consistiría en que el aristotelismo tomista recibió con el tiempo la bendición oficial de la autoridad eclesiástica, resultado que más bien era lamentable y no materia de regocijo. <<

[678] Loisy lo reconoce así en sus *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office «Lamentabili sane exitu» et sur l'encyclique «Pascendi dominici gregis»* (París. 1908), p. 198. Buonaiuti era más dado a la filosofía que Loisy. <<

[679] Tyrrell habló de la Revelación como si consistiera, más que en declaraciones de Dios al hombre, en declaraciones de éste acerca de sus experiencias espirituales. Pero no negó que en estas experiencias y a través de ellas encontrara el hombre a Dios. Según Tyrrell, a Dios sólo se le conoce en sus efectos y mediante ellos. Tales efectos son impulsos divinos que el hombre siente en sí y los interpreta conforme a sus categorías y en su lenguaje humano. Y la prueba de las interpretaciones es su fecundidad espiritual. Ciertamente Tyrrell sintió a veces una fuerte inclinación o tentación a profesarse agnóstico. Pero procuró mantenerse aferrado a la creencia en la realidad de Dios. <<

[680] Garrigou-Lagrange sostendría, naturalmente, que, si su visión de las cosas era limitada, sus límites eran, por un lado, una percepción de la verdad de principios filosóficos de perenne validez y, por otro, la Revelación divina. <<

[681] Una traducción inglesa, por B. Rose, se publicó en dos volúmenes en 1934 con el mismo título: *God. His Existena and Mis Nature*. [Hay traducciones al castellano] <<

[682] Trad. al inglés, por P. Cummings, como *Reality. A Synthesis of Thomist Thought* (Londres, 1950). <<

[683] Después llevó por título *La philosophie de S. Thomas d’Aquin*. <<

[684] Hay una traducción inglesa, por G. Anstruther, con el título de *The Foundations of Thomistic Philosophy* (Londres, 1931). <<

[685] Lo del no estar tan de moda es más cierto de Maritain que de Gilson, porque los estadios históricos de éste tienen un valor independientemente de la actitud que se adopte respecto al tomismo como filosofía idónea o no para tratar los problemas actuales. <<

[686] Véase el vol. VII de esta *Historia*, pp. 302 y ss. <<

[687] Publicadas como *La philosophie bergsonienne* (1914). Trad. inglesa, por M. L. Andison y J. G. Andison, como *Bergsonian Philosophy and Thomism* (Nueva York, 1955). <<

[688] Evidentemente, se pueden hacer objeciones a esto. Pero Maritain se aferra con tenacidad a la opinión de que, si bien desde un punto de vista psicológico las ideas son modificaciones de la mente, el objeto intencional, considerado en cuanto tal, no difiere del objeto intencionalizado. Dicho en terminología escolástica, se ha negado siempre a transformar el médium *quo* en un médium *quod*. <<

[689] Trad. inglesa, por G. B. Phelan, *The Degrees of Knowledge* (Nueva York, 1959).
<<

[690] *Les degrés du savoir* (ed. 1932), p. 90. <<

[691] *Ibid.*, p. 87. <<

[692] *The Range of Reason*, p. 6. <<

[693] *Ibid.*, p. 6. <<

[694] *Ibid.*, p. 4. <<

[695] *Les degrés du savoir*, pp. 269-270 <<

[696] *Ibid.*, p. 346. <<

[697] *Ibid.*, pp. 13-12. No quiere decir Maritain que la metafísica (la «filosofía primera» de Aristóteles) trate sólo de lo que trasciende la realidad sensible. Su objeto propio es el ser en cuanto ser. Pero como abstrae de la materialidad, puede penetrar también hasta el ámbito de la realidad espiritual. <<

[698] A lo que Aristóteles llamaba «física» corresponde más la «filosofía de la naturaleza» de Maritain. <<

[699] *Les degrés du savoir*, p. 10. <<

[700] Véase, por ejemplo, *Sept leçons sur l'être* (trad. al inglés como *A Préfacé lo Metaphysics; Seven Lectures on Being*, Londres y Nueva York, 1939) y *Court traité de l'existence et de l'existant* (1947) (trad. al inglés como *Existence and the Existent* por L. Galantière y G. B. Phelan, Nueva York, 1948). Pero los libros de Maritain acerca del conocimiento, tales como *Les degrés du savoir*, tratan también de metafísica. Porque el conocimiento y la metafísica están, para él, estrechamente relacionados. <<

[701] *The Range of Reason*, p. 70, Como es obvio, esta opinión está muy conectada con la manera de ver Maritain el ateísmo. Además de «ateos prácticos» (que creen creer en Dios pero le niegan con su conducta) y de «ateos absolutos», admite una clase de «pseudo-ateos» (que están persuadidos de que ellos no creen en Dios pero, de hecho, creen inconscientemente en él). Cf. ibid., pp. 193 y ss. <<

[702] Véase también *Art et scolastique* (1920). Trad. al inglés, por J. W. Evans, como *Art and Scholasticism and The Frontiers of Poetry* (Nueva York, 1962), incluyendo la versión inglesa de *Frontières de la poésie* (1935). Véase asimismo *Creative Intuition in Art and Poetry* (Nueva York, 1953). <<

[703] Las obras más importantes de Maritain en este campo son *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, publicada en 1951, *y La philosophie morale*, vol. 1, que apareció en 1960 (trad. inglesa, por M. Suther y otros, como *Moral Philosophy*, 1964). <<

[704] *Humanisme intégral* (1936), p. 224. Trad. inglesa, por M. R. Adamson, como *True Humanism* (Londres, 1938). <<

[705] *The Person and the Common God*, p. 27 (trad. inglesa, 1947, de *La personne et le bien commun*). <<

[706] *Man and the State* (Chicago, 1951), p. 13. <<

[707] Esta obra ha sido reeditada muchas veces. Hay una versión inglesa, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (Nueva York, 1951). <<

[708] La edición de 1944 era ya prácticamente una obra nueva. Y la versión inglesa *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (Londres, 1955) es también en muchos aspectos una nueva obra. <<

[709] *La philosophie de S. Bonaventure* (1924). La trad. inglesa, *The Philosophy of St. Bonaventure*, apareció en 1938. En 1943 se hizo una segunda edición en francés. <<

[710] *Introduction à l'étude de S. Augustin* (1929, y eds. posteriores). Hay trad. inglesa, por L. E. M. Lynch, como *The Christian Philosophy of St. Augustine* (Londres, 1961). <<

[711] *La théologie mystique de S. Bernard* (1934, 2. ª ed., 1947). <<

[712] *Dante et la philosophie* (1939; 2.ª ed., 1953). <<

[713] *Jean Duns Scotus. Introduction à ses positions fondamentales* (1952). <<

[714] Podemos mencionar, por ejemplo, *The Unity of Philosophical Experience* (Nueva York, 1937; Londres, 1938), *Being and Some Philosophers* (Toronto, 1949, versión inglesa de *L'être et l'essence*, 1948 y 1962), *Painting and Reality* (Nueva York, 1958), *Elements of Christian Philosophy* (Nueva York, 1960), *Le philosophe et la théologie* (París, 1960; trad. inglesa, *The Philosopher and Theology*, Nueva York, 1962), e *Introduction aux arts du beau* (París, 1963). <<

[715] Esta obra, publicada en 1908, fue traducida al ingles, por F. James, como *The Intellectualism of St. Thomas* (Londres, 1935). <<

[716] *S. Thomas d'Aquin* (1933) y *La structure métaphysique du concret selon S. Thomas d'Aquin* (1931; 2.ª ed., 1956). <<

[717] *Du consentement à l'être* (1936) y *Consentement et création* (1943). <<

[718] Hay una traducción parcial al inglés: *Studies in the Psychology of the Mystics*, hecha por A. Thorold (Londres 1927). <<

[719] *Los Cahiers* primero, segundo, tercero y quinto fueron publicados en 1922-1926. El Cuaderno cuarto, que trata del idealismo en Kant y en los poskantianos, se publicó póstumo (a base de las notas dejadas por el autor) en 1947. Tendría que haber habido un sexto Cuaderno que, según Maréchal, aclararía su posición personal. <<

[720] Se ha objetado por algunos que el tomismo trascendental sólo es tomista en el sentido de que un método derivado de Kant y del idealismo alemán y apoyado en algunos casos por fuertes dosis de fenomenología y de filosofía existencial heideggeriana se utiliza para llegar a conclusiones tomistas o que, por lo menos, concuerdan con el tomismo. (Véase, por ejemplo, el Apéndice segundo del libro de Leslie Dewart *The Foundations of Belief*, Londres, 1969.) Pero cabe replicar que, digan lo que digan los tomistas tradicionales, la filosofía del Aquinate tiene presupuestos que los tomistas trascendentales tratan de hacer explícitos y de justificar de un modo sistemático. <<

[721] Los escritos del tomista canadiense B. Lonergan parecen estar libres de la influencia heideggeriana. En cuanto a Coreth, esta influencia es en él bastante clara; pero también lo es la de Fichte, por quien Maréchal mismo fue influido. <<

[722] Dos volúmenes, París, 1948-1949. <<

[723] *Dialectique dt l’affirmation* (París, 1952), p. 17. <<

[724] *Ibid.*, p. 43. El método implica un análisis reductivo, para volver al debido punto de partida, seguido de un proceso de reflexión deductivo y dialéctico. <<

[725] Por ejemplo, *L’être et l’esprit* (París-Lovaina, 1958) y *Raison a conversión chrétienne* (París, 1961). <<

[726] No todos los tomistas trascendentales están de acuerdo sobre cuál sea el debido punto de partida. Así. mientras que Lotz empieza con el análisis del juicio como acto de afirmación absoluta, Coreth piensa que el filósofo ha de remontarse hasta algo más originario aún, hasta lo que él llama la pregunta. <<

[727] Raymond Poincaré, que llegó a Presidente de la República, era primo suyo. <<

[728] Trad. inglesa, por W. J. Greenstreet, como *Science and Hypothesis* (Londres, 1905; Nueva York, Dover Publications, 1952). <<

[729] Trad. inglesa, por G. B. Halsted, como *The Value of Science* (Londres, 1907). <<

[730] Trad. inglesa, por F. Maitland, como *Science and Method* (Londres, 1914). <<

[731] Trad. inglesa, por J. W. Bolduc, como *Mathematics and Science: Last Essay* (Nueva York, 1963). <<

[732] *Science and Hypothesis*. p. 50. <<

[733] *Ibid.*, p. 50. <<

[734] *Ibid.*, p. 304. <<

[735] *La valeur de la science*, p. 214. <<

[736] *Science and Hypothesis*, pp. XXII-XXIII. <<

[737] *Ibid.*, p. 146. Poincaré habla también de «simples hechos». Cf. *Science et méthode*, pp. 10 y ss. <<

[738] *La valeur de la science*, p. 220. <<

[739] *Ibid.*, p. 267. <<

[740] Las sensaciones, dice Poincaré, son intransmisibles. «Pero no así las relaciones entre sensaciones». (*Ibid.*, p. 263.) <<

[741] *Ibid.*, p. 271. <<

[742] *Science et méthode,* p. 172. Véase también *Dernières pernees*. <<

[743] Para una breve noticia sobre Mach, véase el vol. VII de esta *Historia*, pp. 284-285. <<

[744] *Le potentiel thermodynamique et ses applications à la mécanique chimique et à la théorie des phénomêmes électriques.* <<

[745] La segunda edición ha sido traducida al inglés por P. P. Wiener como *The Aim and Structure of Physical Theory* (Princeton, 1954). Citaremos por esta traducción refiriéndonos a ella como *Physical Theory*. <<

[746] Entre ellas *L'évolution de la mécanique* (París, 1903), *Les origines de la statique* (París, 1905-1906) y *Études sur Léonard da Vinci* (París, 1906-1913). <<

[747] *Physical Theory*, p. 7. <<

[748] *Ibid.*, p. 19. <<

[749] *Ibid.*, p. 21. <<

[750] *Ibid.*, p. 28. <<

[751] Duhem aclara este punto considerando dos hipótesis diferentes. Pero hace notar que lo que el físico somete de hecho a prueba experimental es un grupo de hipótesis, no una aislada. (Ya hemos visto que, para él, una teoría física combina y coordina un conjunto de hipótesis.) El que se pruebe que era falsa una predicción indica, por tanto, que hay que cambiar o modificar alguno de los miembros del grupo o conjunto de hipótesis. Pero si la predicción es el resultado de una deducción basada en el conjunto o grupo, su no cumplimiento no indica de por sí qué miembro del grupo se haya de revisar. <<

[752] *Physical Theory*, p. 190. <<

[753] *Ibid.*, p.215. <<

[754] *Ibid.*, p. 275. <<

[755] *Ibid.*, p. 273. <<

[756] Antes de llegar a ser profesor en la Universidad de Montpellier, Milhaud enseñó matemáticas en un instituto de la misma ciudad. <<

[757] Milhaud es autor de varias obras sobre historia de la ciencia griega y moderna en sus relaciones con la filosofía. <<

[758] *Essai*, p. 2. <<

[759] *Les philosophes géomètres* (2.ª ed., 1934), p. 4, <<

[760] *Ibid.*, p. 4. <<

[761] *Études sur la pensée scientifique chez les grecs et chez les modernes* (1906), p. 230. <<

[762] Cf. *Le positivisme et le progrès de l'esprit* (1902). <<

[763] En sus estudios de química tuvo de profesor a R. W. Bunsen. <<

[764] Trad. al inglés, por K. Loewenberg, como *Identity and Reality* (Londres y Nueva York, 1930). <<

[765] *Identité et realité*, p. 438; en la version inglesa, p. 384. <<

[766] *De l'explication dans les sciences* (1927), p. 45. Nos referiremos a esta obra como *Explication*. <<

[767] *Identité et realité*, p. 439; trad. inglesa, p. 384. <<

[768] *Explication*, pp. 39-40. <<

[769] *Ibid.*, p. 39. <<

[770] *Identité et réalité*, p. 439; trad. inglesa, p. 384. <<

[771] *Ibid.*, p. 402; trad. inglesa, p. 354. <<

[772] *Explication*, p. 57. <<

[773] *Ibid.*, p. 66. <<

[774] *Identité et realité*, p. 38; trad. inglesa, p. 43. <<

[775] *Ibid.*, p. 256; trad. inglesa, p. 230. <<

[776] Dice, valiéndose de una expresión leibniziana, que lo que él intenta es conocer la naturaleza de «el entendimiento mismo (intelectus ipse). Es consciente, por supuesto, de la afinidad que hay entre su investigación y la de Kant; pero su enfoque y método son diferentes. <<

[777] *Essais*, p. 107. <<

[778] *Identité et realité*, p. 322; trad. inglesa, p. 284. <<

[779] *Explication*, p. 230. <<

[780] *Ibid.*, p. 703. <<

[781] *Ibid.*, p. 402. <<

[782] Lalande empezó su publicación en 1902. En 1904 se le nombró catedrático de filosofía en París. <<

[783] *L’idée directrice de la dissolucion opposée à celle de l’évolution*. En 1930 apareció una edición revisada con el título *Les illusions évolutionistes*. <<

[784] La palabra «involución» sustituye a «disolución» en la edición revisada de la tesis. <<

[785] Hoy día se tiene comúnmente por ilegítimo el hacer extensiva la segunda ley de la termodinámica de un sistema térmico cerrado al universo entero. <<

[786] Acerca de Herbert Spencer véase el vol. VIII de esta *Historia*, cap. V <<

[787] Por teoría orgánica del Estado entiendo la teoría según la cual el Estado, como organismo, es más que la suma de sus miembros. <<

[788] Bachelard se doctoró en 1927. <<

[789] *La philosophie du non* (5.ª ed., 1970), p. 8. <<

[790] Aquí Bachelard dice en gran parte lo mismo que Brunschvicg. <<

[791] *La philosophie du non*, p. 145. <<

[792] *Le nouvel esprit scientifique*, p. 67. <<

[793] La obra ética de Bergson pertenece, sin duda, al siglo XX. Pero su filosofía fue la culminación de una corriente que se inició y se desarrolló en el siglo XIX. <<

[794] En Alemania había también, desde luego, la escuela neokantiana de Badén. Cf. vol. VII de esta *Historia*, pp. 288 y ss. <<

[795] *Philosophie et politique chez, Thomas Hobbes* (1953) y *La politique morale de John Locke* (1960). <<

[796] *La création des valeurs*, p. 1. <<

[797] *Ibid.*, p. 3. <<

[798] *Ibid.*, p. 296. <<

[799] *Ibid.*, p. 296. <<

[800] *Ibid.*, p. 297. <<

[801] *Ibid.*, p. 259. <<

[802] *La compréhension du valeurs*, p. 134. <<

[803] Ibid.; p. 134. <<

[804] *Ibid.*, p. 58. <<

[805] *Ibid.*, p. 58. <<

[806] *Ibid.*, p. 58. <<

[807] En *Philosophie Thought in France and the United States*, ed. de Marvin Farber (Buffalo, Nueva York, 1950), pp. 103-120. El hecho de que en la versión norteamericana de esta obra se haya conservado en francés el título del ensayo de Le Senne no deja de ser significativo. Ciertamente la palabra esprit puede traducirse por la inglesa «mind». Pero aunque «mind» (mente) esté incluida en su gama significante, esprit tiene, en el contexto, connotaciones metafísicas y religiosas que aconsejan el uso del vocablo «spirit» (espíritu). <<

[808] *Ibid.*, p. 103. <<

[809] *Introduction a la philosophie* (2.ª ed., 1947), p. 7. <<

[810] *Ibid.*, p. 134. <<

[811] *Ibid.*, p. 135. <<

[812] No podemos discutir aquí el uso de las palabras «existencialismo» y «existencialista». Debemos dejarlo para cuando nos ocupemos explícitamente de Marcel y Sartre. <<

[813] *Introduction á la philosophie*, p. 250. <<

[814] *Ibid.*, p. 252. <<

[815] *Ibid.*, p. 254. <<

[816] *Ibid.*, p. 254. <<

[817] *Ibid.*, p. 257. <<

[818] *Ibid.*, p. 258. <<

[819] *Traite de morale genérale* (3.ª ed. 1949), p. 693. <<

[820] *Introduction á la philosophie*, p. 365. El texto original dice: *si elle n'est pas par lui, elle est pour lui. Donde lui se refiere a le sujet.* <<

[821] *Obstade el valeur*, p. 192. <<

[822] *Introduction a la philosophie*, p. 381. <<

[823] Para un resumen de las principales objeciones que pueden hacerse a este modo de proceder, véase *Traite de morale genérale*, p. 698. <<

[824] *Obstacle et valeur*, p. 180. <<

[825] Le Senne se remite a la teoría del Absoluto de Bradley. <<

[826] *lntroduction á la philosophie,* p. 265. <<

[827] *Traite de morale générale*, p. 694. <<

[828] *La destinée personnelle*, p. 210. <<

[829] *Obstacle et valeur*, p. 181. <<

[830] *Traite de morale générale*, p. 693. <<

[831] *Ibid.*, p. 697. <<

[832] Nacido en 1902, Ruyer fue nombrado profesor de la Universidad de Nancy en 1945. En 1946 publicó unos *Elémenti de psycho-biologie* (*Elementos de psico-biología*), en 1952 *Néo-finalisme* (*Neofinalismo*) y en 1958 *La genèse de formes vivantes* (*La génesis de formas vivas*). <<

[833] La objetividad, la esfera de lo espacio-temporal, concíbela Ruyer como fenoménica. Toda actividad genuina está arraigada en la subjetividad y procede de ésta. <<

[834] Pucelle ha publicado *La source des valeurs* (*La fuente de los valores*, 1957) y *Le régne des fins* (*El reino de los fines*, 1959). <<

[835] Es decir, contra el existencialismo de tipo sartriano. <<

[836] *La source des valeurs*, p. 34. <<

[837] *Ibid.*, p. 155. <<

[838] *Ibid.*, p. 164. Aunque Pucelle empieza por considerar la relación sujeto-objeto en el individuo, no pretende dar por supuesto que nos sea posible distinguir tajantemente entre la conciencia individual y la intersubjetiva. <<

[839] *Ibid.*, p. 165. <<

[840] Tal vez sería más sencillo emplear la palabra «Dios», si es éste lo que se quiere decir. Claro que «Ser» suena a más metafísico u ontológico; pero al menos a las personas religiosas les puede resultar más fácil encenderse hablando de la presencia de Dios y de respuesta a Dios que no de la presencia del Ser y del consentimiento al Ser. Sin embargo, cabría replicar que el concepto de Dios (como personal) es una determinación del concepto de Ser. <<

[841] *Essai critique sur l'hypothése des atomes dans la science contemporaine* (1895).
<<

[842] Para las obras de Lavelle véase la Bibliografía. <<

[843] *De l’acte*, p. 11. Este libro es el segundo volumen de *La dialectique de l’éternel présent*, obra de Lavelle cuyo primer volumen se intitula *De l’être*. <<

[844] *Ibid.*, p. 59. <<

[845] *Ibid.*, p. 72. <<

[846] *Ibid.*, p. 78. <<

[847] *Ibid.*, p. 140. <<

[848] *Ibid.*, p. 72. <<

[849] *Ibid.*, p. 80. <<

[850] Ferdinand Alquié, nacido en 1906, fue profesor en la Universidad de Montpellier desde 1947 hasta 1952 y obtuvo luego una cátedra en la Sorbona. Entre sus obras: *La nostalgie de l’être* (*La nostalgia del ser*, 1950), *Philosophie du surréalisme* (*Filosofía del surrealismo*, 1955), *Descartes, l’homme et l’oeuvre* (*Descartes, el hombre y su obra*, 1956) y *L’expérience* (*La experiencia*, 1957). <<

[851] *La pensée de Charles Péguy* (*El pensamiento de Charles Péguy*). <<

[852] Mounier mismo fue detenido en 1942 y pasó varios meses en la prisión antes de ser dejado en libertad. Fue miembro activo de la Resistencia. <<

[853] *Existentialist Philosophies*, trad. por E. Blow (Londres, 1948), p. 2. <<

[854] *Be Nol Afraid* (*No temas*), trad. inglesa, por C. Rowland, de *La petite peur du XX siécle* (Londres, 1951). p. 184. Este volumen en inglés contiene dos de las publicaciones de Mounier; y nuestra cita es de la segunda parte, que es una traducción de *Qu'est-ce que le personnalisme?* <<

[855] *Personalism*, trad. inglesa de P. Mairet (Londres, 1952), p. VII. <<

[856] *Ibid.*, p. VIII. <<

[857] *Une Science combattante*; *Traité du caractére,* p. 7. <<

[858] *Personalism*, p. 3. <<

[859] *Ibid.*, p. 13. <<

[860] *Politique de la personne*, p. 56. <<

[861] *Personalism*, p. 19. <<

[862] *Politique de la personne,* pp. 52-53. <<

[863] Véase, por ejemplo, *Personnalisme et christianisme*, reimpreso en *Líberté sans conditions* (1946). <<

[864] *Personalism*, p. 41 <<

[865] *Ibid.*, p. 112. <<

[866] *Ibid.*, p. 187. <<

[867] *Ibid.*, p. 186. <<

[868] Véase especialmente *La réciprocité des conscientes. Essai sur la nature de la personne*, 1942. <<

[869] *Vers une philosophie de l'amour et de la personne* (1957), p. 267. <<

[870] *Ibid.*, p. 266. <<

[871] *Ibid.*, p. 259. <<

[872] No pretendo insinuar que el de Mounier fuese un optimismo ciego. No lo era. Pero Mounier se comprometió definitivamente en el campo sociopolítico. <<

[873] En 1902, a consecuencia de la promulgación de leyes anticlericales por el gobierno Combes, los jesuitas franceses hubieron de abandonar Francia y pasar a territorios ingleses; Teilhard hizo sus primeros estudios como jesuita en la isla de Jersey. <<

[874] Teilhard leyó a Bergson y fue influido por éste. Pero no aceptó la idea bergsoniana de sendas evolutivas divergentes, optó por la idea de convergencia. <<

[875] Parece que fue hacia 1925 cuando concibió Teilhard la idea de la «noosfera», término que fue adoptado por su amigo Édouard Le Roy, profesor por entonces en el Colegio de Francia. <<

[876] En 1957 se publicó una traducción inglesa, hecha por Bernard Wall, con el título de *Le Milieu Divin. An Essay on the Interior Life*. <<

[877] Esta obra ha sido traducida al inglés por Bernard Wall y publicada con una introducción de Sir Julián Huxley con el título *The Phenomenon of Man* (Londres, 1959). <<

[878] *Science et Crist*, p. 151. El pasaje citado figuró originariamente en un artículo que vio la luz en 1933. <<

[879] Cf. *The Phenomenon of Man* (trad. inglesa citada), pp. 63-66, donde Teilhard propone una manera de resolver el problema de cómo compaginar su tesis —de que la energía (especialmente la energía «radiante»,) va aumentando en el universo— con las leyes de la termodinámica. <<

[880] *The Phenomenon of Man*, p. 221. <<

[881] Refiriéndose a Platón, Spinoza y Hegel, dice Teilhard que aunque desarrollaron unas concepciones que compiten en amplitud de miras con las inmensas perspectivas abiertas por la fe en la Encarnación, «ninguno de esos sistemas metafísicos pasó de los límites de una ideología» (*The Phenomenon of Man*, p. 295). <<

[882] Es obvio que Teilhard emplea el término «fenomenología» en un sentido diferente de aquel en que lo empleó Husserl. <<

[883] *The Phenomenon of Man*, p. 308, n. 2. <<

[884] *Ibid.*, p. 309. <<

[885] *1.ª Corintios*, XV, 28. <<

[886] *The Phenomenon of Man*, p. 297. <<

[887] Con esto no pretendo dar a entender que Nietzsche creyese que el Superhombre emergería necesariamente como producto de una evolución inevitable. Cierto que habla de la evolución; pero me parece que es evidente que su concepto del Superhombre tiene mucho más de acicate y de meta para la voluntad humana que no de predicción de algo que haya de venir a realizarse en virtud de un proceso de fatal y necesaria evolución. <<

[888] No me refiero, ya se entiende, a la formación y erudición teilhardianas. Estas, en sus aspectos aristotélicos y kantianos, pueden imponer algún respeto, aunque tal cosa no sea particularmente excitante. Me refiero, más bien, a los devotos discípulos interesados en propagar las doctrinas del maestro pero carentes de su potencia de visión y «escolastizadores» de su teorías. Lo que ellos dicen será, quizá, bastante razonable, pero lo más seguro es que resulte mucho más pedestre que la doctrina original, por lo menos si los discípulos no han entrado tan de lleno en la problemática que estimuló la actividad intelectual de su maestro. <<

[889] Sería cuestionable, desde luego, si el decir «creo en la ciencia» es una forma de hablar coherente. Pero lo que sin duda quiere dar a entender Teilhard al decirlo es que cree firmemente en la verdad y en la más amplia significación de la teoría de la evolución, y, en general, que acepta como punto de partida la visión científica del mundo. <<

[890] Algunas de las reflexiones de Marcel podrían tal vez compararse con partes de la Fenomenología del espíritu de Hegel. Pero, en general, la filosofía de Marcel tiene poco parecido con el idealismo absoluto. <<

[891] Hubo un tiempo en ti que Marcel toleraba, por lo menos, que se le llamase «existencialista», aunque no se añadiera el calificativo de «cristiano», y ello porque, a su parecer, personas que no se consideraban cristianas podían adherirse al existencialismo según él lo entendía. Y así, en un ensayo autobiográfico (*The Philosophy of Existence*, trad. inglesa de Manya Harari, Londres, 1948, p. 89) se refirió a «mis primeras declaraciones existencialistas». Sin embargo, es un hecho que Marcel ha repudiado definitivamente el título de «existencialista», probablemente sobre todo para evitar confusiones con la filosofía de Sartre. Y, esto supuesto, lo mejor es no usarlo al designar a Marcel. <<

[892] Véase el prefacio puesto por Marcel a la traducción inglesa de su *Journal métaphysique* (*Metaphysical Journal*, trad. inglesa de B. Wall, Londres, 1952). <<

[893] Parece ser que la tía de Marcel no tenía mucha más fe en las doctrinas protestantes que la que tenía su padre en las católicas. <<

[894] Su delicada salud le impidió a Marcel servir como soldado. Se le empleó en conseguir noticias para las familias de los combatientes heridos y en tratar de localizar a los desaparecidos. <<

[895] *The Mystery of Being. I, Reflection and Mystery*, trad. inglesa de G. S. Fraser, Londres, 1950, pp. 4 y ss. <<

[896] *The Philosophy of Existence*, p. 93. <<

[897] *Reflection and Mystery*, p. 2. <<

[898] *Positions et approches concrètes du mystère ontologique*. Una traducción inglesa va incluida en *Philosophy and Existence*. <<

[899] *Philosophy of Existence*, p. 1. <<

[900] *Reflection and Mystery*, p. 27. <<

[901] *Philosophy of Existence*, p. 8. <<

[902] *Être et avoir*. p. 169 (*Being and Having*, trad. por K. Farrer, Londres, 1949, p. 117). <<

[903] *Reflection and Mystery*, p. 93. <<

[904] Bradley reconocía, claro está, que la ciencia no era posible sin el pensamiento analítico, aunque consideraba que la ciencia manifiesta un impulso hacia la unificación que no puede alcanzar del todo su meta si rio rebasa el nivel de la ciencia. <<

[905] Nótese que al final de *Etre et avoir* incluye Marcel un ensayo sobre Peter Wust (1884-1940), el filósofo alemán que escribió sobre la segunda «ingenuidad» o piedad, que es una recuperación de la primera fe religiosa subsiguiente a la obra de la inteligencia crítica. <<

[906] Habría que añadir, tal vez, que Marcel se ha interesado de continuo por las experiencias metapsíquicas. Pero su metafísica de la esperanza no se basa en la parapsicología. Para una definición de la esperanza véase el final del ensayo de Marcel sobre una metafísica de la esperanza, incluido en *Homo Viator* (trad. inglesa de E. Craufurd, Londres, 1951). <<

[907] *The Philosophy of Existence*, p. 22. <<

[908] Marcel se había formado ya sus propias ideas sobre esta temática antes de leer a Kierkegaard, Al leerle reconoció ciertos puntos similares. También es notoria la afinidad entre Marcel y Martin Buber respecto a la relación yo-tú. <<

[909] En su *Diario metafísica* (trad. inglesa citada, p. 281) pregunta Marcel cómo es posible concebir un tú que no sea también un él (en el sentido de un objeto). <<

[910] Sus dos disertaciones sobre Rilke van incluidas en *Homo Viator*. <<

[911] *Homo Viator*, p. 7. <<

[912] *Reflection and Mystery*, p. 34. <<

[913] *Faith and Reality*, p. 183. <<

[914] Teilhard llegó casi a decir que él no tenía la intención de afirmar dogmáticamente que el futuro hubiera de ser de color de rosa. Por lo demás, salta a la vista que se inclinó decisivamente del lado del optimismo. <<

[915] *L’existentialisme est un humanisme*, p. 17 (París, 1946). Trad. al inglés, por Mairet, como *Existentialism and Humanism* (Londres, 1948), p. 26. <<

[916] *Les mots* (*Las palabras*), obra en la que recuerda su infancia, la publicó Sartre en 1964. (Hay trad. inglesa, *Words*, por I. Clephane, Londres, 1965). Las memorias de Simone de Beauvoir contienen otros materiales biográficos. <<

[917] *La trascendence de l'égo: esquisse d'une description phénoménologique*. Trad. inglesa., por F. Williams y R. Kirkpatrick, como *The Transcendente of the Ego* (Nueva York, 1957). <<

[918] *L'imagination. Étude critique*. Trad. inglesa, por F. Williams, como *Imagination. A Psychological Critique* (Ann Arbor, Michigan, 1962). <<

[919] *La nausée*, Trad. inglesa, por Robert Baldick, como Nausea (Harmondsworth, 1965). <<

[920] *Esbozo de una teoría de las emociones*. Hay dos traducciones inglesas, una de ellas hecha por P. Mairet con el título *Sketch for a Theory of Emotions* (Londres, 1962). <<

[921] *El muro*. Una traducción inglesa, por Lloyd Alexander, lleva por título *Intimacy* (Panther Books, Londres, 1949). <<

[922] *The Psychology of the Imagination*, trad. inglesa por B. Frechtman (Londres, 1949). <<

[923] *Being and Nothingness*, trad. inglesa por H. Barnes (Nueva York, 1956; Londres, 1957). <<

[924] *The Flies*, trad. inglesa por S. Gilbert, incluida en *Two Plays* (Londres, 1946). <<

[925] Los dos primeros volúmenes. *L'âge de la raison* y *Le sursis* (*El aplazamiento*) han sido traducidos al inglés por E. Sutton como *The age of Reason* y *The Reprieve* (Londres, 1947). El tercer volumen, *La mort dans l'âme* (1949), lo ha traducido G. Hopkins como *Iron in the Soul* (Londres, 1950). <<

[926] *A puerta cerrada*. Trad. inglesa, por S. Gilbert, como *In Camera*; va incluida en *Two Plays* (Londres, 1946). <<

[927] Cf. nota 1. <<

[928] *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Hay dos traducciones al inglés; la hecha por E. de Mauny lleva el título de *Portrait of an Anti-Semite* (Londres, 1948). <<

[929] *Situaciones*. Algunos de estos ensayos los ha traducido al inglés A. Michelson intitulándolos *Literary and Philosophical Essays* (Londres, 1955). <<

[930] La primera sección de este libro ha sido traducida al inglés por H. Barnes con el título de *Search for a Method* (*En busca de un método*) (Nueva York, 1963; Londres, 1964). <<

[931] Trad. inglesa de B. Frechtman, como *Saint Genet* (Nueva York, 1963). <<

[932] *Literary and Philosophical Essays*, p. 169. <<

[933] Esto es, como contradistinto de su propia experiencia y de sus reflexiones personales sobre la vida y el mundo. <<

[934] En El ser y la nada hay alguna discusión del *esse est percipi* de Berkeley, y Hume es mencionado dos veces. Los filósofos cuyos nombres aparecen con mayor frecuencia son Descartes, Hegel, Heidegger, Husserl, Kant y Spinoza. En Lo imaginario cita Sartre a Hume al hablar de las ideas como imágenes, pero sólo para descartar su teoría como ilusoria. Véase *L'imaginaire*, p. 17 (trad. inglesa, pp. 12-13). <<

[935] Es obvio que, en este contexto, las palabras «trascendencia» y «trascendente» no se han de entender como si se refirieran a algo que trascendiese al mundo o rebasase los límites de la experiencia humana. Decir que la conciencia es trascendente equivale a decir que se limita a captar objetos puramente inmanentes, ideas subjetivas o copias de las cosas externas. <<

[936] *L’être el le néant*, p. 17 (trad. inglesa, p. 11). <<

[937] Su enfoque le llevaría eventualmente a Husserl a desarrollar una filosofía idealista. <<

[938] *L’imaginaire*, p. 24 (trad. inglesa, p. 20). <<

[939] *Ibid.*, p. 17 (trad. inglesa, p. 14). <<

[940] Para Sartre la imaginación implica negación. Así, cuando me imagino al Pedro ausente como presente, no niego que esté ausente (pues le pongo como real pero ausente); sin embargo, trato de superar o negar su ausencia imaginándomelo presente. <<

[941] *L’imaginaire*, p. 180 (trad. inglesa, p. 157). En otro sitio (p. 17, nota 1; ed. inglesa, p. 15, nota 1) Sartre advierte que la quimera no existe ni como imagen ni de ningún otro modo. <<

[942] En *L'imaginaire* diserta Sartre con algún detenimiento sobre la patología de la imaginación y sobre los sueños. Pero aquí no podemos ocuparnos de estos temas. <<

[943] *Esquisse d’une théorie des émotions*, p. 29 (en la trad. inglesa de Frechtman, p. 51). <<

[944] *Ibid.*, p. 33 (trad. inglesa, p. 58). <<

[945] *Ibid.*, p. 30 (trad. inglesa, p. 52). <<

[946] *L’imaginaire*, p. 93 (trad. inglesa, p. 82). <<

[947] *The Transcendence of the Ego*, p. 40. <<

[948] Sartre distingue entre el «yo» y el «mí mismo», como dos aspectos o funciones del ego. Pero en La trascendencia del ego representa el ego y el mundo como objetos de la «conciencia absoluta», que, según él, es impersonal y sin sujeto. Viene a ser algo así como un adoptar la teoría de Fichte sobre la constitución del sujeto limitado o finito y su objeto, pero omitiendo a la vez el ego trascendental. <<

[949] *L'être et le néant*, p. 12(trad. inglesa p. XLVI). <<

[950] *Ibid.*, p. 29 (trad. inglesa, p. LXVl). <<

[951] *Ibid.*, p. 34 (trad. inglesa, p. LXVI). <<

[952] *Ibid.*, p. 713 (trad. inglesa, p. 619). <<

[953] *El ser y la nada* presenta en forma sistemática el punco de vista del que es expresión *La náusea*. <<

[954] *La nausée*, p. 171 (trad. inglesa, ed. Penguin, p. 188). <<

[955] *Ibid.*, p. 171. <<

[956] *L’être et le néant*, p. 34 (trad. inglesa, p. LXVI). <<

[957] *Ibid.*, p. 713 (trad. inglesa, p. 619). <<

[958] *Ibid.*, p. 59 (trad. inglesa, p. 23). <<

[959] *Ibid.*, p. 60 (trad. inglesa, p. 24). <<

[960] La llamada «nihilización» es, en sí misma, naturalmente una acción o actividad positiva. Pero aquí me estoy refiriendo al hecho mismo del enfocar la. atención. <<

[961] *L’être et le néant*. p. 715 (trad. inglesa, p. 621). <<

[962] *Ibid.*, p. 61 (trad. inglesa, p. 25). <<

[963] *Ibid.*, p. 61 (trad. inglesa, p. 25). <<

[964] *L'existentialisme est un humanisme*, p. 17 (trad. inglesa, Mairet, p. 26). <<

[965] .*L'être el le néant*, p. 188 (trad. inglesa, p. 142). La temporalidad es tratada largamente en el capítulo II de la segunda parte de la obra. Véase también el cap. III, sobre la trascendencia. Sartre está muy influido por Heidegger; pero rechaza y critica sus opiniones y también las de algunos otros filósofos. <<

[966] Sartre juega con el dicho de Hegel *Wesen ist, was gewesen ist* (*Esencia es lo que ha sido*). <<

[967] Si me comprometo, por ejemplo, en pro del comunismo, idealmente elijo también por otros. <<

[968] La mala fe no es, para Sartre, lo mismo que la mentira. A otras personas se les puede mentir diciéndoles lo que uno sabe muy bien que no es verdad. En la mala fe, que es un auto engañarse, hay una mezcla de saber y no saber cuya posibilidad se basa en el hecho de que el para-sí no es lo que es (su pasado) y es lo que no es (sus posibilidades, su futuro). <<

[969] *L'existentialisme est un humanisme*, p. 141 (trad. inglesa, Mairet, p. 70). <<

[970] *L'être et le néant*. pp. 653-654 (trad. inglesa, p. 566). <<

[971] *Ibid.*, p. 689 (trad. inglesa, p. 599). <<

[972] *Une passion inutile*. *Ibid.*, p. 708 (trad. inglesa, p. 615). <<

[973] A juicio de Sartre, a Husserl le es imposible escapar del solipsismo y la teoría de Hegel, aunque cronológicamente anterior, es muy superior. Heidegger avanzó aún más. <<

[974] Hay, sin duda, la posibilidad de adoptar el behaviorismo. Pero éste no es una solución que Sartre este dispuesto a considerar favorablemente. <<

[975] *L'être et le néant*, p. 308 (trad. inglesa, p. 251). <<

[976] *Ibid.*, p. 431 (trad. inglesa, p. 364). <<

[977] *Ibid.*, p. 434 (trad. inglesa, p. 367). <<

[978] En conexión con este proyecto examina Sartre modos desviados, como el masoquismo, de tratar de hacerse, por decirlo así, con la libertad del otro. <<

[979] *L'être et le néant*, p. 495 (trad. inglesa, p. 423). <<

[980] *Ibid.*, p. 502; trad. inglesa, p. 429. Mitsein, ser o existir con. Según Sartre, el *Mitsein* heideggeriano es una experiencia psicológica que no revela una relación ontológica básica entre conciencias. <<

[981] Se dice a veces que Sartre solamente niega la existencia de Dios tal como le conciben los teístas. Pero semejantes comentarios no tienen tanta importancia como parecen pensarlo quienes los hacen. Por ejemplo, si damos en llamar a *l'en-soi* Dios, entonces claro está que Sartre no niega la existencia de Dios. Pero si empleamos los términos tal como se usan de ordinario en Occidente, resultará sumamente equívoco y desorientador decir que Sartre cree en Dios por lo mismo que postula la existencia de *l'en-soi*. <<

[982] *Words* (ed, Penguin), p. 65. <<

[983] *L'être et le néant*, p. 324 (trad. inglesa, p. 266). Cf. ibid., p. 341 (p. 281). <<

[984] *L'existentialisme est un humanisme*, p. 94 (trad. inglesa, Mairet, p. 56). <<

[985] *Ibid.*, p. 36 (trad. inglesa, p. 33). <<

[986] Hasta el que comete suicidio hace algo de sí mismo. <<

[987] *L’existentialisme est un humanisme*, pp. 25-26 (trad. inglesa, p. 29). <<

[988] *Ibid.*, p. 27 (trad. inglesa, p. 30). <<

[989] Huelga decir que en cualquier caso la idea aparece, dado el análisis sartriano de la común estructura básica del para-sí. El intento de Sartre de admitir una universalidad de la condición humana (tal como el ser-en-el-mundo) y negar a la vez una naturaleza humana universal salta a la vista que no puede tener mucho éxito. <<

[990] Reimpreso en *Situations III* (1949). Se incluye una traducción inglesa en *Literary and Philosophical Essays*. <<

[991] *Literary and Philosophical Essays*, p. 207. La implicación es que el teísmo, por ejemplo, va vinculado a un enfoque conservador. <<

[992] *Ibid.*, p. 208. <<

[993] *Ibid*., p. 220. <<

[994] *Ibid*., p. 238. <<

[995] *Ibid.*, p. 185, nota 1. <<

[996] Trad. inglesa, por H. Barnes, como *Search for a Method* (Nueva York, 1963). <<

[997] París, 1960. (*Crítica de la razón dialéctica*). En las notas siguientes nos referiremos a esta obra con la sigla *CRD*. <<

[998] Por ejemplo, se dice que la conciencia de la burguesía se ha expresado oscuramente «en la imagen del hombre universal propuesta por el kantismo» (CRD., p. 15). <<

[999] *CRD*., p. 17. <<

[1000] Según Sartre, todo intento de ir más allá del marxismo es, de hecho, retorno a una posición premarxista. <<

[1001] *CRD*., p. 28. <<

[1002] Es verdad, sin duda, que sucesos como la revuelta húngara y la liberalización del régimen de Checoslovaquia bajo Dubeek fueron desfigurados por los teóricos y publicistas de la Unión Soviética. Pero también es casi evidente que en el modo de actuar las autoridades soviéticas influyeron otros factores además de las consignas ideológicas. <<

[1003] *CRD*., p. 28. <<

[1004] *Ibid*., p. 29. <<

[1005] *Ibid.*, p. 60. <<

[1006] *Ibid*., p. III. <<

[1007] *Ibid.*, p. III. <<

[1008] Sartre se refiere, por descontado, a la libertad como liberación respecto a la esclavitud de la producción material según hasta aquí se ha venido padeciendo, no a la libertad como estructura del para-sí. Pues esta última es una realidad siempre presente. <<

[1009] *CRD*., p. 9. <<

[1010] *Ibid.*, p. 147. <<

[1011] *Ibid*., P. 153. <<

[1012] *Ibid*., p. 154. Por praxis entiende Sartre la acción humana. La filosofía, en cuanto orientada hacia el futuro, es ella misma una forma de acción y puede, por tanto, ser considerada como praxis. <<

[1013] *Ibid.*, p. 135. <<

[1014] *Ibid.*, p. 153. <<

[1015] *Ibid.*, p. 120. <<

[1016] *Ibid.*, p. 156. <<

[1017] *Ibid.*, p. 635. <<

[1018] *Ibid.*, p. 635. <<

[1019] *Ibid.*, pp. 165-166. <<

[1020] *Ibid*., p. 167. <<

[1021] *Ibid.*, p. 168. <<

[1022] *Ibid.*, p. 161. <<

[1023] *Ibid*., p. 197. <<

[1024] Para Sartre la violencia es escasez interiorizada. <<

[1025] *Ibid.*, pp. 224-225, notas. <<

[1026] *Ibid.*, p. 223. <<

[1027] *Ibid.*, p. 232. <<

[1028] *Ibid.*, p. 350. <<

[1029] La esfera o fase de la anti dialéctica es asociada por Sartre con la razón analítica, el modo de pensar característico de la burguesía. Este es uno de los motivos por los que Sartre a los intelectuales burgueses que descubrieron la razón dialéctica les llama «traidores» a su clase. Claro que la palabra «traidores» la emplea sólo con intención descriptiva y no en sentido condenatorio. <<

[1030] *CRD*., p. 376. <<

[1031] *Ibid.*, p. 601. *Perinde ac cadaver*, como un cadáver (es decir, tan dócilmente como un cadáver: sin ofrecer ni la más mínima resistencia). <<

[1032] *Ibid.*, p. 609. <<

[1033] *Ibid.*, p. 609. <<

[1034] *Ibid.*, p. 610. <<

[1035] *Ibid.*, p. 610. <<

[1036] *Ibid.*, p. 369. <<

[1037] *Ibid.*, p. 635. <<

[1038] *Ibid*., p. 16. <<

[1039] *Ibid.*, p. 15. <<

[1040] *Ibid.*, p. 15. <<

[1041] Ibid., p. 688. <<

[1042] El punto de vista de Jaspers podría expresarse así: Considerado como objeto de estudio científico, el hombre es algo ya hecho, y los individuos son clasificables de diversos modos por los fisiólogos, los psicólogos, etc. Para los filósofos de la «existencia» (*Existenz*) el hombre es el agente libre que se hace a sí mismo: es siempre «existencia posible». Y cada individuo es único, una única posibilidad de autotrascendencia. <<

[1043] *History of Russian Philosophy* (Nueva York, 1951). <<

[1044] Desde luego que hay un buen número de literatos franceses actuales cuyos escritos tienen significación filosófica, pero en una historia de la filosofía no se puede tratar de todos ellos. Georges Bataille, autor de *L'experience intérieure* (*La experiencia interior*, 1943), *Sur Nietzsche* (*Sobre Nietzsche*, 1945) y otras obras, es uno de los más destacados. <<

[1045] Trad. inglesa, por S. Gilbert, como *The Outsider* (Londres, 1946) y *The Stranger* (Nueva York, 1946). <<

[1046] Trad. inglesa, por J. O'Brien, como *The Mythe of Sisyphus and Other Essays* (Nueva York y Londres, 1955). <<

[1047] París, 1950-1958. Una selección de estos artículos ha sido publicada en versión inglesa por J. O’Brien con el título *Resistance, Rebellion and Death* (Nueva York y Londres, 1961). <<

[1048] Trad. inglesa, por S. Gilbert, corno *The Plague* (Londres y Nueva York, 1948).
<<

[1049] Trad. inglesa, por cf. Bower, como *The Rebel*. (Londres, 1953; versión revisada, Nueva York, 1956). <<

[1050] Trad. inglesa, por J. O’Brien, como *The Fall* (Londres y Nueva York, 1957). <<

[1051] Trad. inglesa, por P. Thody, *Notebooks* 1935-1942 (Nueva York y Londres, 1963) y por J. O'Brien, *Notebooks* 1942-1951 (Nueva York, 1965). <<

[1052] Trad. inglesa, por S. Gilbert, como *Caligula and Three Other Plays* (Londres y Nueva York, 1958). <<

[1053] *Le mythe de Sisyphe* (nueva ed. francesa, París, 1942), p. 15. <<

[1054] *Ibid.*, p. 45. Distingue Camus entre el sentimiento del absurdo y la idea o la convicción (la conciencia clara) del absurdo. <<

[1055] De la pieza de teatro *Caligula* <<

[1056] *Le mythe de Sisyphe*, p. 94. <<

[1057] *Resistance, Rebellion and Death*, p. 21. <<

[1058] *The Rebel*, p. 13. <<

[1059] *Resistance, Rebellion and Death*, p. 67. <<

[1060] *The Rebel*, p. 253. <<

[1061] *Ibid.*, p. 253. <<

[1062] *Ibid.*, p. 251. <<

[1063] *Ibid.*, p. 252. <<

[1064] *Ibid.*, p. 268. <<

[1065] Francis Jeanson publicó una recensión crítica de la obra. Camus replicó en forma de carta al editor de la revista, *Sartre mismo*. Y esta carta suscitó una combativa respuesta de Sartre. <<

[1066] Camus insistió mucho en que había que reducir la violencia. Lo cual incluía, para él, la eliminación de la pena de muerte. Véanse sus «*Reflexiones en torno a la guillotina*», en *Resistance*, *Rebellion and Death*. <<

[1067] *The Collected Fiction of Albert Camus* (Londres, 1960), p. 282. <<

[1068] *The Rebel*, p. 57. <<

[1069] *Ibid.*, p. 57. <<

[1070] Por ejemplo, un excelente trabajo sobre su pensamiento es el de A. de Waehlens intitulado *Une philosophie de l’ambiguité: l’existentialisme de Maurice Merleau-Ponty* (Lovaina, 1951). <<

[1071] Trad. inglesa, por A. L. Fisher, como *The Structure of Behaviour* (Boston, 1963). <<

[1072] Trad. inglesa, por C. Smith, como *Phenomenology of Perception* (Londres y Nueva York, 1962). <<

[1073] Trad. inglesa, por H, L. y P. A. Dreyfus, como *Sense and Nonsense* (Evanston, Illinois, 1964). <<

[1074] Trad. inglesa, por J. Wild y J. M. Edie, como *In Praise of Philosophy* (Evanston, III., 1963). <<

[1075] Trad. inglesa, por R. C. MacCleary, como *Signs* (Evanston, Ill., 1964). <<

[1076] *Signs*, pp. 226-227. <<

[1077] Este aspecto de su pensamiento es el que ha dado pie para la acusación de behaviorismo, acusación cuya validez rechaza Ryle. <<

[1078] *The Primacy of Perception and Other Essays*, ed, de J. M. Edie (North-western University Press, 1964), p. 3. <<

[1079] *Ibid.*, p. 13. <<

[1080] *The Structure of Behaviour*, p. 99. <<

[1081] *Ibid.*, p. 161. <<

[1082] *The Primacy of Perception*, pp. 4-5. <<

[1083] *Phénoménologie de la perception*. p. 493. <<

[1084] *Ibid.*, p. 467. <<

[1085] *Ibid.*, p. 229. *La parole parlée*. <<

[1086] *Ibid., La parole parlante.* <<

[1087] *Ibid.*, p. 164. *Praktognosis* es la palabra acuñada por Merleau-Ponty. <<

[1088] *Ibid.*, p. 339. <<

[1089] *Ibid.*, p. 400. <<

[1090] *Ibid.*, p. 412. <<

[1091] *Phénoménologie de la perception*, p. 497. <<

[1092] *Ibid.*, p. 499. <<

[1093] *Ibid.*, pp. 509-510. <<

[1094] *Signs*, p. 97 <<

[1095] Una trad. inglesa va incluida en *The Primacy of Perception*. <<

[1096] *The Primacy of Perception*, p. 161. <<

[1097] *Ibid.*, p. 161. <<

[1098] *Humanisme et terreur*, p. 165. <<

[1099] Véase *Les aventures de la dialectique*. <<

[1100] *The Primacy of Perception*, p. 161 (en el ensayo *The Eye and the Mind*). <<

[1101] *Signs*, pp. 114-125. <<

[1102] Trad. inglesa como *The Savage Mind* (Londres, 1962). <<

[1103] Lévi-Strauss discute el empleo de términos como «etnología», «antropología social» y «cultural», y «sociología» en el capítulo XVII de su *Anthropologie structurale* (1958; trad. inglesa, por C. Jacobson y B. G. Schoerf, como *Structural Anthropology*, Nueva York y Londres, 1963). <<

[1104] Autor de *Les mots et les choses* (*Las palabras y las cosas*) (París, 1966). <<

[1105] *Structural Anthropology*, p. 356. <<

[1106] *Ibid.*, p. 2. <<

[1107] *Ibid.*, p. 363. <<

[1108] *Ibid.*, p. 23. <<

[1109] París, 1933. (*Psicología del lenguaje*.) <<

[1110] Un modelo estructural ha de tener —se nos dice— las características de un sistema, en el sentido de que ninguno de sus elementos pueda sufrir un cambio sin que se produzcan cambios en los restantes elementos. Además ha de ser posible, en todo modelo dado, establecer la serie de transformaciones que resulten en el grupo de modelos del mismo. <<

[1111] *The Savage Mind*, p. 268. <<

[1112] Admite Lévi-Strauss que a la antropología se la presente como ciencia social. Pero rechaza toda tendencia a considerarla como disciplina aislada. Mediante la antropología física se vincula con las ciencias naturales, y se vincula también con los estudios humanísticos, por ejemplo mediante la lingüística y la arqueología. <<

[1113] *The Savage Mind*, p. 246. <<

[1114] *Ibid.*, p. 246. <<

[1115] *Ibid.*, p. 246. <<

[1116] *Ibid.*, p. 247. <<

[1117] *Ibid.*, p. 248. <<